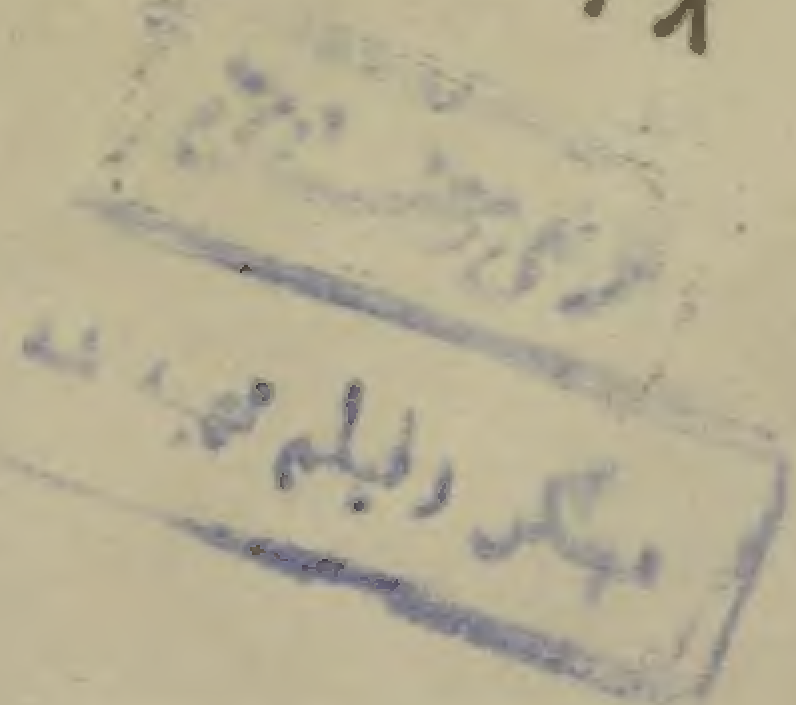




کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی

نام کتاب: معالم الدین وملاذ المجتهدین

مؤلف متن: شیخ حسن بن زین الدین

محشی: شهید ثانی

شارح ....

مترجم ....

تاریخ تحریر: ۱۲۲۹ نوع خط: نسخ

تعداد سطر: ۱۴

جزء کتب: اصول زبان: عربی

عدد اوراق: ۱۴۷

طول: ۱۹ عرض: ۱۲/۵ شماره عمومی: ۲۵۵۹۰

وقفی / خریداری ...... تاریخ ...... وقف / خریداری

ملاحظات: از حواشی ملا میرزا و حاشیه‌ها دیگری بر اطراف صفحات دیده میشود. ضمناً دو ورق دعا وغیره ضمیمه است در آخر نسخه

اندازهٔ نوشته‌ها: ۱۳×۶

عربی (معالم الاصول ۳)

موضوع: اصول الفقه

۱/۱

مؤلف: ابن الشهید ثانی (شیخ حسن بن زین الدین)

آغاز: الحمد لله المتعالی فی عز جلاله

انجام: فکلام الشیخ عندی هو الحق

کاتب: محمد صادق بن محمد حسن

تاریخ: رجب ۱۲۲۹

اندازه: (۱۴) ۱۳ × ۱۹ برگ ۱۵۰

خط: نسخ: جلد چرمی کاغذ فرنگی

از حواشی ملا میرزا و حاشیه های دیگری بر اطراف صفحات دیده میشود

یادداشت   شماره ....

تاریخ .... ماه .... ۱۳۴ تلفن ....

تب دور ز جسم ناتوانت بادا   جان همه کس فدای جانت بادا

از بردن نام دشمنانت عارم بادا   درد دل تو نصیب جان دشمنانت بادا

آن به که در این زمانه کم گیری دوست   با مردم این زمانه صحبت از دور نکوست

آن کس که بجملگی ترا تکیه براوست   چون چشم خرد باز کنی دشمنت اوست

علامات المؤمن: المؤمن حافظ الحدود، قلیل الضحک کثیر البکاء دائم الفکر، صاحب الحلم، کامل العقل، لطیف اللسان، حسن الخلق قلیل الاکل، کثیر الذکر، دائم الحزن، قلیل الهوی، تارک الشهوات مخالف الشیطان، موافق الرحمان، زاهد فی الدنیا، راغب فی الاخرة ابله فی امور الدنیا، کیس فی امور الاخرة، مشغول بعیب نفسه، مشتغل عن عیب غیره، والقران حدیثه، والصالحون جلیسه، والله تعالی انیسه

المعروف بربيع الغار

عم

اذا زلزلت الارض زلزالها واخرجت الارض اثقالها

وقال الانسان ما لها

يومئذ تحدث اخبارها

بان ربك اوحى لها

[illegible]

[illegible]

[illegible]

...وذ برب الناس ملك الناس

بادشاه بزرگ مردمان مالک ...

[illegible]

[illegible]

لا إله إلا هو هو الله العدل له الأسماء الحسنى على
العطاء السامح المادح الممدوح المواح المصرح
الملح المصحح الأحد الصمد الواحد الأحمد الحامد المحمود
الواعد الموعود الممدود الودود الورود المورود الشاد
المرصاد السداد العماد المعاد العامر المعمور المطهر
القاهر المقهور المصور المكبر المدبر الآمر الداهر الدهور
السرور المتردد المحرس المانس المطمس المحصص
الواسط الداعي اللامع اللطيف السامع الواسع

يا رؤف يا رحيم إني أسئلك برحمتك التي وسعت كل شيء
اي مهربان اي مهربان پروردگار رحمن بدرستيكه اين محتاج سائل متوجه رحمت حضرت كوشه
مقالات أبي الحسن
عرض مينمايد
بنونا بنو أبنائنا وبناتنا
بنوهن أبناء الرجال الأباعد
يا من أرجوه لكل خير وأمن سخطه عند
كل شر يا من يعطي الكثير بالقليل يا من يعطي من سئله يا من يعطي
شرح ومتن مؤيد اين كلامات وموجز ترين نسخه جليله

لا بدل الواصل الاكرم القائم الاعلى الذي امر الكرام الناس
المبلغ الحاكم المحكم العاصم المعصوم الرحيم المرحوم امام مكارم
المكارم المعالم المحرم المطعم الذي الاسلام الاكرم
لكلام المدعو العلو الحلو السمو الاله المولى الاولى
والاسماء كلها لله ولا مثله الى سواه ولا اله سواه
والحمد لله كما هو اهله ولا اله الا الله وحده اللهم
صل على محمد وال محمد وسلم تسليما كثيرا دائما

وفدت على الكريم بغير زاد
من الحسنات والقلب السليم
وحمل الزاد اقبح كل شيء
اذا كان الوفود على الكريم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالي في عز جلاله عن مطارح الافهام فلا
يحيط بكنهه العارفون المتقدس بكمال ذاته عن مشابهة الانام فلا
تبلغ صفته الواصفون المتفضل بسوابغ الانعام فلا يحصي
نعمه العادون المتطول بالمنن الجسام فلا يقوم بواجب شكره
القديم الابدي فلا اول سواه الدائم السرمدي فكل شيء مضمحل عداه
احمده سبحانه حمدا يقربني الى رضاه واشكره شكرا استوجب
به المزيد من مواهبه وعطاياه واستقيله من خطاياي استقالة عبد
معترف بما جناه نادم على ما فرط في جنب مولاه واسأله العصمة

٢

من الخطأ والخطل والسداد في القول والعمل واشهد ان لا اله

الا الله وحده لا شريك له الكريم الذي لا يخيب لديه الامال

القدير فهو لما يشاء فعال واشهد ان محمدا عبده ورسوله

المبعوث لتمهيد قواعد الدين وتهذيب مسالك اليقين

الناسخ لشريعته المطهرة شرايع الاولين والمرسل بالارشاد

والهداية رحمة للعالمين صلى الله عليه وآله الهداة المهديين

وعترته الكرام الطيبين صلوة ترضيهم وتزيد على منتهى رضاهم

وتبلغهم غاية مرادهم ونهاية مناهم ويكون لنا عدة وذخيرة

يوم نلقى الله سبحانه ونلقاهم وسلم تسليما وبعد فان اولى

ما انفقت في تحصيل كنوز الاعمار واطالت التردد بين

العين والاثر في معاملة الافكار هو العلم بالاحكام الشرعية

والمسائل الفقهية فلعمري انه ليظفر بالنجاح طالبه والمغنم الذي

يبشر الارباح كاسبه والعلم الذي يعرج بحامله الى الذروة

العليا وينال به السعادة في الدار الاخرى ولقد بذل علماؤنا

السابقون وسلفنا الصالحون رضوان الله عليهم اجمعين
فی تحقیق مباحثه جهدهم واکثروا فی تنقیح مسایله کدّهم
فکم فحصوا فیه مقفلا بجنان امکارهم وکم شرحوا منه مجملا ببیان
اثارهم وکم صنفوا فیه من کتاب یهدی فی ظلم الجهالة الی
سنن الصواب من مختصر کاف فی تبلیغ الغایه ومبسوط شاف
یجاوزه النهایة وایضاح یحل من قواعد المشکل و یکشف بیان
من سرایره المعضل وتهذیب یوصل من لا یحضره الفقیه بمصباح
الاستبصار الی مدینة العلم ویجلو بانارة مسالک عن
الشرایع ظلمات الشک والوهم وذکری دروس متضمنة
فی تلخیص الخلاف والوفاق وتحریر تذکرة ای منتهی المطلب فی الافاق
ومهذب جمل یسعف فی بیان مختلف الاحکام بکمال الاتساق
ومعتبر مدارک یحرر مواد النزاع من صحیح الاثار ولمعة روض
یرتاح لتمهید اصول الجنان وروضة بحث تدهش بارشاد
فروعها الاذهان فشکر الله تعالی سعیهم واجزل من جوده
بنوشتم

مثوبتهم وبرّهم وحيث كان من فضل الله علينا ان اهّلنا

لاقتفاء اثارهم احببنا الاسوة بهم في افعالهم فشرعنا بتوفيق الله

تعالى في تاليف هذا الكتاب الموسوم بمعالم الدين وملاذ المجتهدين

وجددنا به معاهد المسائل الشرعية واحيينا به مدارس

المباحث الفقهية وشفعنا فيه تحرير الفروع بتهذيب الاصول

وجمعنا بين تحقيق الدّليل والمدلول بعبارات قريبة الى الطباع

وتقريرات مقبولة عند الاسماع من غير ايجاز موجب للاخلال

ولا اطناب معقب للملال وانا ابتهل الى الله سبحانه ان يجعله خالصا

لوجهه الكريم واتضرع اليه ان يهديني حين تضل الافهام

الى المنهج القويم ويثبتني حيث تزل الاقدام على الصراط المستقيم

وقد رتبنا كتابنا هذا على مقدمة واقسام اربعة والغرض

من المقدمة ينحصر في مقصدين المقصد الاوّل في بيان فضيلة

العلم وذكر شيء مما يجب على العلماء مراعاته وبيان زيادة

شرف علم الفقه على غيره ووجه الحاجة اليه وذكر حدّه ومرتبته

وبيان موضوعه ومباديه ومسايله اعلم ان فضيلة العلم و
ارتفاع درجته وعلو مرتبته امر كفى انتظامه فى سلك الضرورة
مؤنة الاهتمام ببيانه غير انا نذكر على سبيل التنبيه اشياء
فى هذا المعنى من جهة العقل والنقل كتابا وسنة مقتصرين
على ما يتادى به الغرض فان الاستيفاء فى ذلك يقتضى مجاوزة
الحد ويقتضى الى الخروج عما هو القصد فاما الجهة العقلية فهى
ان المعقولات تنقسم الى موجودة ومعدومة وظاهر ان الشرف
للموجود ثم الموجود ينقسم الى جماد ونام ولا ريب ان النامى اشرف
ثم النامى ينقسم الى حساس وغيره ولا شك ان الحساس اشرف
ثم الحساس ينقسم الى عاقل وغير عاقل ولا ريب ان العاقل اشرف
ثم العاقل ينقسم الى عالم وجاهل ولا شك ان العالم اشرف
فالعالم ح اشرف المعقولات مثل واما الكتاب الكريم فقد اشير
الى ذلك فى مواضع الاول قوله تعالى فى سورة القلم وهى اول ما نزل
على نبينا صلوات الله عليه فى قول اكثر المفسرين اقرأ باسم
ربك

ربك الذى خلق خلق الانسان من علق اقراء وربك الاكرم
الذى علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم حيث افتتح كلامه
المجيد بذكر نعمة الايجاد واتبعه بذكر نعمة العلم فلو كان بعد
نعمة الايجاد نعمة اعلى من العلم لكانت اجدر بالذكر وقد قيل
فى وجه التناسب بين الآى المذكورة فى صدر هذه السورة
المشتمل بعضها على خلق الانسان من علق وبعضها على
تعليمه ما لم يعلم انه تعالى ذكر اول حال الانسان اعنى كونه علقة
وهى بمكان من الخساسة واخر حاله وهو صيرورته عالما
وذلك كمال الرفعة والجلال فكانه سبحانه قال كنت فى اول
امرك فى تلك المنزلة الدنية الخسيسة ثم صرت فى اخره الى هذه
الدرجة الشريفة النفيسة الثانى قوله تعالى الله الذى خلق
سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا
الآية فانه سبحانه جعل العلم علة خلق العالم العلوى والسفلى
طرا وكفى بذلك جلالة وفخرا الثالث قوله سبحانه ومن

يؤتى الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا فسرت الحكمة بما يرجع الى العلم
الرابع قوله تعالى هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما
يتذكر اولوا الالباب الخامس قوله تعالى انما يخشى الله من عباده
العلماء السادس قوله سبحانه شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة
واولوا العلم السابع قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون
فى العلم الاية الثامن قوله تعالى قل كفى بالله شهيدا بينى وبينكم
ومن عنده علم الكتاب التاسع قوله تعالى يرفع الله الذين امنوا منكم
والذين اوتوا العلم درجات العاشر قوله تعالى مخاطبا لنبيه عليه
واله الصلوة والسلام امرا له مع ما اتاه من العلم والحكمة وقل رب
زدنى علما الحادى عشر قوله تعالى بل هو ايات بينات فى صدور الذين
اوتوا العلم الثانى عشر قوله تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما
يعقلها الا العالمون واما السنة فهى فى ذلك كثيرة
لا تكاد تحصى فمنها ما اخبرنى باجازة عدة من اصحابنا منهم
السيد الجليل شيخنا نور الدين على بن الحسين بن ابى الحسن الحسينى

الموسوي

الموسوی ادام الله تاییده والشیخ الفاضل عز الدین الحسین
بن عبد الصمد الحارثی قدس الله روحه بحق روایتهم اجازةً
عن والدی السعید الشهید زین الملة والدین رفع الله درجته
کما شرف خاتمته عن شیخه الاجل نور الدین علی بن عبد العالی
العاملی المیسی عن الشیخ شمس الدین محمد [illegible] المؤذن الجزینی عن
الشیخ ضیاء الدین علی بن شیخنا الشهید عن والده قدس سره
عن الشیخ فخر الدین ابی طالب محمد بن الشیخ الامام العلامة جمال
الملة والدین الحسن بن یوسف بن مطهر عن والده رضی الله عنه
عن شیخه المحقق السعید نجم الملة والدین ابی القاسم جعفر بن
الحسن بن یحیی بن سعید قدس الله نفسه عن السید الجلیل شمس
الدین فخار بن معد الموسوی عن الشیخ الفقیه العماد ابی القاسم
الطبرسی عن ابی علی الحسن بن الشیخ السعید الفقیه ابی جعفر
محمد بن الحسن الطوسی عن والده رضی الله عنه عن الشیخ الامام
المفید محمد بن النعمان عن الشیخ ابی القاسم جعفر بن محمد بن قولویه

عن الشيخ الجليل الكبير محمد بن يعقوب الكليني عن علي بن ابراهيم
عن ابيه عن حماد بن عيسى عن عبدالله بن ميمون القداح ح وعن محمد بن
يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن
محمد الاشعري عن عبدالله ميمون القداح ح وعن محمد بن يعقوب
عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبدالله
بن ميمون القداح عن ابي عبدالله عليه السلام قال قال رسول الله
صلى الله عليه وآله من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله به طريقا
الى الجنة وان الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضا به وانه
ليستغفر لطالب العلم من في السموات ومن في الارض حتى الحوت
في البحر وفضل العالم على العابد كفضل القمر على ساير النجوم ليلة
البدر وان العلماء ورثة الانبياء ان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما
ولكن ورثوا العلم فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر وبالاسناد
من الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ الصدوق ابي جعفر
محمد بن علي بن الحسين بابويه القمي رحمه الله عن ابيه عن سعد بن

عبدالله

عبد الله عن محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني عن يونس
بن عبد الله الرحمن عن الحسن بن زياد العطار عن سعد بن
طريف عن الاصبغ بن نباتة قال قال امير المؤمنين علي بن
ابي طالب عليه السلام تعلّموا العلم فانّ تعلّمه حسنة ومدارسته
تسبيح عن البحث عنه جهادٌ وتعليمه من لا يعلمه صدقة وهو
عند الله لاهله قربة لانه معالم الحلال والحرام وسالك بطالبه
سبيل الجنة وهو انيس في الوحشة وصاحب في الوحدة وسلاح
على الاعداء وزين الاخلاء يرفع الله به اقواماً يجعلهم في الخير
ائمة يقتدى بهم ترمق اعمالهم وتقتبس اثارهم وترغب
الملئكة في خلتهم يمسحونهم باجنحتهم في صلواتهم لانّ العلم
حيوة القلوب ونور الابصار من العمى وقوة الابدان
من الضعف ينزّل الله حامله منازل الابرار ويمنحه مجالس
الاخيار في الدنيا والاخرة بالعلم يطاع الله ويعبد وبالعلم
يعرف الله ويوحّد وبالعلم توصل الارحام وبه يعرف الحلال

الحلال والحرام والعلم امام العقل والعقل تابعه يلهمه
السعداء ويحرمه الاشقياء ورويناه بالاسناد عن
محمد بن يعقوب عن علي بن ابرهيم بن هاشم عن ابيه عن الحسن
بن ابي الحسين الفارسي عن عبد الرحمن بن زيد عن ابيه عن ابي
عبد الله عليه السلم قال قال رسول الله صلى الله عليه واله طلب
العلم فريضة على كل مسلم الا ان الله يحب بغاة العلم وعن
محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى
عن ابن محبوب عن هشام بن سالم عن ابي حمزة عن ابي اسحق
السبيعي عن حدثه قال سمعت امير المؤمنين عليه السلام
يقول ايها الناس اعلموا ان كمال الدين طلب العلم والعمل به
الا وان طلب العلم اوجب عليكم من طلب المال ان المال
مقسوم مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم وضمنه وسيفي
لكم والعلم مخزون عند اهله وقد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه
وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن خالد

ع

عن ابي البختري عن ابي عبد الله عليه السلم قال ان العلماء
ورثة الانبياء وذلك ان الانبياء لم يورثوا درهما ولا دينارا
وانما اورثوا الاحاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء منها
فقد اخذ حظا وافرا فانظروا علمكم هذا عمن تاخذونه
فان فينا اهل البيت في كل خلف عدولا ينفون عنه
تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين وعنه
عن الحسين ابن محمد عن علي بن سعد رفعه عن ابي حمزة عن
علي بن الحسين عليه السلام قال لو يعلم الناس ما في طلب
العلم لطلبوه ولو بسفك المهج وخوض اللجج ان الله تبارك
وتعالى اوحى الى دانيال ان امقت عبيدي الي الجاهل
المستخف بحق اهل العلم التارك للاقتداء بهم وان احب
عبيدي الي التقي الطالب للثواب الجزيل اللازم للعلماء
التابع للحلماء القابل عن الحكماء وعنه عن علي بن ابرهيم
عن ابيه وعن محمد بن يحيى عن احمد بن اسحق عن سعدان بن

محمد جميعا عن ابي عمير عن
سيف بن عميرة عن ابي حمزة
عن ابي جعفر عليه السلام قال
عالم ينتفع بعلمه افضل من سبعين
الف عابد وعنه عن الحسين بن
محمد عن احمد بن م

مسلم عن معوية بن عمار قال قلت لابی عبد الله علیه السّلم رجل راوية لحديثكم يبثّ ذلك فی النّاس ويشدّده فی قلوبهم وقلوب شيعتكم ولعل عابدًا من شيعتكم ليست له هذه ايهما افضل قال الراوية لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد ومن اهم ما يجب على العلماء مراعاة تصحيح القصد واخلاص النية وتطهير القلب من دنس الاغراض الدنيوية وتكميل النفس فی قوتها العملية وتزكيتها باجتناب الرذايل واقتناء الفضائل الخلقية وقهر القوتين الشهوية والغضبية وقد روينا بالطريق السابق وغيره عن محمد بن يعقوب قال حدثنی محمد بن محمود ابو عبد الله القزوينی عن عدة من اصحابنا منهم جعفر بن احمد الصيقل بقزوين عن احمد بن عيسى العلوی عن عباد بن صهيب البصری عن ابی عبد الله عليه السّلم قال طلبة العلم ثلثة فاعرفهم باعيانهم وصفاتهم صنف يطلبه للجهل والمراء وصنف يطلبه للاستطالة والختل وصنف يطلبه

ورواه الثقة عن علی بن ابرهيم رفعه الى ابی عبد الله عليه السّلم وعن محمد بن يعقوب ص

للفقه

للفقه والعقل فصاحب الجهل والمراء موذ ممار متعرض للمقال في اندية
الرجال بتذاكر العلم وصفة الحلم قد تسربل بالخشوع وتخلى من الورع
فدق الله من هذا خيشومه وقطع منه حيزومه وصاحب الاستطالة
والختل ذو خب وملق يستطيل على مثله من اشباهه ويتواضع للاغنياء
من دونه فهو لحلوائهم هاضم ولدينه حاطم فاعمى الله على هذا خبره و
قطع من آثار العلماء اثره وصاحب الفقه والعقل ذو كآبة وحزن وسهر
قد تحنك في برنسه وقام الليل في حندسه يعمل ويخشى وجلا داعيا
مشفقا مقبلا على شانه عارفا باهل زمانه مستوحشا من اوثق
اخوانه فشد الله من هذا اركانه واعطاه يوم القيمة امانه
عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى وعن علي بن ابرهيم عن ابيه
جميعا عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش
عن سليم بن قيس قال سمعت امير المؤمنين عليه السلام يقول قال
رسول الله صلى الله عليه وآله منهومان لا يشبعان طالب دنيا وطالب
علم فمن اقتصر من الدنيا على ما احل الله له سلم ومن تناولها من غير

حلفها هلك الا ان يتوب او يراجع ومن اخذ العلم من اهله وعمل بعلمه
نجا ومن اراد به الدنيا فهي حظه عنه عن الحسين بن محمد بن عامر عن
معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشا عن احمد بن عايذ عن ابي خديجه
عن ابي عبد الله عليه السلام قال من اراد الحديث لمنفعة الدنيا لم يكن
له في الاخرة نصيب ومن اراد به خير الاخرة اعطاه الله خير الدنيا و
الاخرة عنه علي بن ابراهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد الاصبهاني عن
المنقري عن حفص بن غياث عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا رايتم
العالم محبا للدنيا فاتهموه على دينكم فان كل محب لشئ يحوط ما احب
وقال اوحى الله الى داود عليه السلام لا تجعل بيني وبينك عالما
مفتونا بالدنيا فيصدك عن طريق محبتي فان اولئك قطاع طريق
عبادي المريدين ان ادنى ما انا صانع بهم ان انزع حلاوة مناجاتي
من قلوبهم عنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن
عيسى عن ربعي بن عبد الله عمن حدثه عن ابي جعفر عليه السلام قال
من طلب العلم ليباهي به العلما او يماري به السفها او يصرف به وجوه

الناس

الناس اليه فيستبقوا اسقطت من الناس ان الرياسة لا تصلح الا لاهلها

فصل وروينا بالاسناد السابق عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان

عن الشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه رحمه الله عن علي بن احمد بن

موسى الدقاق رضي الله عنه قال حدثنا محمد بن جعفر الكوفي

الاسدي قال حدثنا محمد بن اسمعيل البرمكي قال حدثنا عبد الله

بن احمد قال حدثنا اسمعيل بن فضل عن ثابت ابن دينار الثمالي

عن سيد العابدين علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب عليهم السلم

قال حق سائسك بالعلم التعظيم له والتوقير لمجلسه وحسن

الاستماع اليه والاقبال اليه وان لا ترفع عليه صوتك ولا تجيب

احدا يسأله عن شيء حتى يكون هو الذي يجيب ولا تحدث في

مجلسه احدا ولا تغتاب عنده احدا وان تدفع عنه اذا ذكر عندك

بسوء وان تستر عيوبه وتظهر مناقبه ولا تجالس له عدوا ولا تعادي

له وليا فاذا فعلت ذلك شهد لك ملائكة الله بانك قصدته

وتعلمت علمه لله جل اسمه لا للناس وحق رعيتك بالعلم ان تعلم

ان الله عز وجل انما جعلك قيما لهم فيما اتاك من العلم وفتح لك من خزائنه
فان احسنت فی تعلیم الناس ولم تخرق بهم ولم تضجر علیهم زادك الله
من فضله وان انت منعت الناس علمك او خرقت بهم عند طلبهم
منك كان حقا على الله عز وجل ان يسلبك العلم وبهاءه ويسقط
من القلوب محلك وبالاسناد عن المفيد عن احمد بن محمد بن
سليمان الزراری قال حدثنا مؤدبي علي بن الحسين السعدابادی
ابو الحسن القمي قال حدثنا احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابيه عن سليمان
بن جعفر الجعفري عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان
علي عليه السلم يقول ان من حق العالم ان لا يكثر عليه السؤال ولا تأخذ
بثوبه واذا دخلت عليه وعنده قوم فسلم عليهم جميعا وخصه بالتحية
دونهم واجلس بين يديه ولا تجلس خلفه ولا تغمز بعينك و لا
تشر بيدك ولا تكثر من القول قال فلان وقال فلان خلافا
لقوله ولا تضجر بطول صحبته فانما مثل العالم مثل النخلة
تنتظرها متى يسقط عليك منها شئ والعالم اعظم اجرا

العالم

من الصايم القايم الغازى فى سبيل الله واذا مات العالم ثلم
فى الاسلام ثلمة لا يسدها شيئ الى يوم القيمة فصل ويجب
على العالم العمل كما يجب على غيره لكنه فى حق العالم آكد ومن
ثم جعل الله تعالى ثواب المطيعات من نساء النبى صلى الله عليه
واله وعقاب للعاصيات منهن ضعف ما لغيرهن وليحصل لهن حظا
وافرا من الطاعات والقربات فانها تفيد النفس ملكة صالحة
واستعدادا تاما لقبول الكمالات وقد روينا بالاسناد السالف
وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن
عيسى عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابى عياش
عن سليم بن قيس الهلالى قال سمعت امير المؤمنين عليه السلم
يحدث عن النبى صلى الله عليه واله انه قال فى كلام له العلماء
رجلان رجل عالم آخذ بعلمه فهذا ناج وعالم تارك لعلمه
فهذا هالك وان اهل النار ليتأذون من ريح العالم التارك
لعلمه وان اشد اهل النار ندامة وحسرة رجل دعا عبدا الى الله

فاستجاب له وقبل منه فاطاع الله فادخله الجنة وادخل الداعي
الداعي النار بتركه علمه واتباعه الهوى وطول الامل اما
اتباع الهوى فيصد عن الحق وطول الامل ينسي الاخرة
وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن
محمد بن سنان عن اسمعيل بن جابر عن ابي عبد الله عليه السلام
قال العلم مقرون الى العمل فمن علم عمل ومن عمل علم والعلم
يهتف بالعمل فان اجابه والا ارتحل عنه وعنه عن عدة من اصحابنا
عن احمد بن محمد بن خالد عن علي بن محمد القاساني عمن ذكره
عن عبد الله بن القاسم الجعفري عن ابي عبد الله ع قال
ان العالم اذا لم يعمل بعلمه زلت موعظته من القلوب كما يزل
المطر عن الصفا وعنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن القاسم بن
محمد عن المنقري عن علي بن هاشم عن ابيه قال جاء رجل الى علي بن بن البريد م
الحسين عليه السلام فسأله عن مسائل فاجاب ثم عاد ليسأل
عن مثلها فقال علي بن الحسين عليهما السلام مكتوب
في الانجيل

نلبس لعالم عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقي
عن اسمعيل بن مهران عن ابي سعيد القماط عن الحلبي عن
ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام
الا اخبركم بالفقيه حق الفقيه من لم يقنط الناس من رحمة الله
ولم يؤمنهم من عذاب الله ولم يرخص لهم في معاصي الله ولم
يترك القران رغبة عنه الى غيره الا لا خير في علم ليس فيه تفهم الا تفقه خ
لا خير في قراءة ليس فيها تدبر الا لا خير في عبادة لا تفقه فيها الا لا خير
في نسك لا ورع فيه عنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن علي
بن معبد عمن ذكره عن معوية بن وهب عن ابي عبد الله عليه السلام
قال كان امير المؤمنين عليه السلام يقول يا طالب العلم ان
للعالم ثلاث علامات العلم والحلم والصمت وللمتكلف
ثلاث علامات ينازع من فوقه بالمعصية ويظلم من دونه
بالغلبة ويظاهر الظلمة عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن
محمد عن نوح بن شعيب النيسابوري عن عبيد الله بن عبد الله

احمد بن زياد عن شعيب

الدهقان عن درست بن ابي منصور عن عروة بن اخي شعيب
عن ابي بصير قال سمعت اباعبدالله عليه السلام يقول كان
امير المؤمنين عليه السلام يقول يا طالب العلم ان العلم ذو فضايل
كثيرة فراسه التواضع وعينه البراءة من الحسد واذنه
الفهم ولسانه الصدق وحفظه الفحص وقلبه حسن النيه
وعقله معرفة الاشياء والامور ويده الرحمة ورجله
زيارة العلما وهمته السلامة وحكمته الورع ومستقره النجاة
وقائده العافية ومركبه الوفا وسلاحه لين الكلمة وسيفه الرضا
وقوسه المداراة وجيشه محاورة العلما وماله الادب وذخيرته
اجتناب الذنوب وزاده المعروف وماواه الموادعة ودليله
الهدى ورفيقه محبة الاخيار علي بن ابرهيم عن ابيه
عن القاسم بن محمد بن سليمان بن داود المنقري عن حفص بن
غياث قال قال لي ابو عبدالله عليه السلام من تعلم العلم وعمل به
وعلم لله دعي في الملكوت السموات عظيما فقيل تعلم لله

فى الانجيل لا تطلبوا علم ما لا تعلمون ولما تعملوا بما علمتم
فان العلم اذا لم يعمل به لم يزدد صاحبه الا كفرا ولم يزدد من الله
الا بعدا وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد
عن ابيه رفعه قال قال امير المؤمنين عليه السلام فى كلام
له خطب به على المنبر ايها الناس اذا علمتم فاعملوا بما علمتم لعلكم
تهتدون ان العالم العامل بغيره كالجاهل الحاير الذى
لا يستفيق عن جهله بل قد رايت ان الحجة عليه اعظم والحسرة
ادوم على هذا العالم المنسلخ من علمه منها على هذا الجاهل
المتحير فى جهله وكلاهما حاير باير لا ترتابوا فتشكوا ولا تشكوا
فتكفروا ولا ترخصوا لانفسكم فتدهنوا ولا تدهنوا فى
الحق فتخسروا وان من الحق ان لا تفقهوا وان انصحكم لنفسه
اطوعكم لربه واغشكم لنفسه اعصاكم لربه ومن يطع الله
يامن ويستبشر ومن يعص الله يخب ويندم وعنه
عن على بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعرى

عن عبد الله بن ميمون القداح عن جعفر بن محمد عن ابي عبد الله عليه السلام

عن ابائه عليهم السلام قال جاء رجل الى رسول الله صلى الله

عليه وآله فقال يا رسول الله ما العلم قال الانصات قال

ثم مه يا رسول الله قال الاستماع قال ثم مه قال الحفظ قال

ثم مه قال العمل به قال ثم مه يا رسول الله قال نشره وروينا

بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى العطار عن احمد بن

محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن معوية بن وهب

قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اطلبوا العلم وتزينوا

معه بالحلم وتواضعوا لمن تعلمونه العلم وتواضعوا لمن طلبتم

منه العلم ولا تكونوا علماء جبارين فيذهب باطلكم بحقكم

عنه عن علي بن ابرهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن حماد بن

عثمان عن الحرث بن المغيرة النضري عن ابي عبد الله عليه السلام

في قول الله جل وعز انما يخشى الله من عباده العلماء قال

يعني بالعلماء من صدق قوله فعله ومن لم يصدق قوله فعله

فليس

علی بن ابی حمزه قال سمعت ابا الحسن موسی بن جعفر علیهما السلام
یقول اذا مات المؤمن الفقیه بکت علیه الملائکة وبقاع الارض التی کان
یعبد الله علیها وابواب السماء التی کان یصعد فیها باعماله وثلم
فی الاسلام ثلمة لا یسدها شیء لان المؤمنین الفقهاء حصون الاسلام
کحصن سور المدینة لها وبالاسناد السالف عن الشیخ المفید محمد بن
النعمان عن احمد بن محمد بن سلیمان الزراری عن علی بن الحسین السعد
ابادی عن احمد بن ابی عبد الله البرقی عن محمد بن عبد الحمید العطار
عن عمه عبد السلم بن سالم عن رجل عن ابی عبد الله علیه السلام
قال حدیث فی حلال وحرام تأخذه من صادق خیر من الدنیا وما فیها
من ذهب او فضة وبالاسناد عن احمد بن ابی عبد الله عن محمد بن
عبد الحمید عن یونس بن یعقوب عن ابیه قال قلت لابی عبد الله علیه السلام
ان لی ابنا قد احب ان یسئلك عن حلال وحرام ولا یسئلك عما لا یعنیه
قال فقال لی وهل یسئل الناس عن شیء افضل عن الحلال والحرام
فصل الحق عندنا ان الله تعالی انما فعل الاشیاء المحکمة المتقنة لغرض

رویناه

وغاية ولا ريب ان نوع الانسان اشرف ما فى العالم السفلى من الاجسام
فيلزم تعلق الغرض بخلقه ولا يمكن ان يكون ذلك الغرض حصول
ضرر له اذ هذا انما يقع عن الجاهل او المحتاج تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا فتعين ان يكون هو النفع ولا يجوز ان يعود اليه سبحانه
لاستغنائه وكماله فلا بد وان يكون عائدا الى العبد وحيث كانت المنافع
الدنيوية فى الحقيقة ليست بمنافع وانما هى دفع الآلام فلا يكاد يطلق اسم
النفع الا على ما ندر منها لم يعقل ان يكون هو الغرض من ايجاد هذا
المخلوق الشريف سيما مع كونه منقطعا مشوبا بالالام المتضاعفه
فلا بد ان يكون الغرض شيئا اخر مما يتعلق بالمنافع الاخرويه
ولما كان ذلك النفع من اعظم المطالب وانفس المواهب لم يكن مبذولا
لكل طالب بل انما يحصل بالاستحقاق وهو لا يكون الا بالعمل فى هذه
الدار المسبوق بمعرفة كيفية العمل المشتمل عليها هذا العلم فكانت
الحاجة ماسة اليه جدا لتحصيل هذا النفع العظيم وقد روينا بالاسناد
السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن

شاذان

وعمل لله وعلم لله ولما ثبت ان كمال العلم انما هو بالعمل
تبين انه ليس فی العلوم بعد المعرفة اشرف من علم الفقه لان
مدخليته فی العمل اقوى مما سواه اذ به يعرف اوامر الله تعالى
فتمتثل ونواهيه فتجتنب ولان معلومه اعنی احكام الله تعالی
اشرف المعلومات بعد ما ذكر ومع ذلك فهو الناظم لامور المعاش
وبه يتم كمال نوع الانسان وقد روينا بطرقنا عن محمد بن يعقوب
عن محمد بن الحسن وعلی بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد بن
عيسى عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان عن درست الواسطی
عن ابراهيم بن عبد الحميد عن ابی الحسن موسى عليه السلام قال
دخل رسول الله صلى الله عليه واله المسجد فاذا جماعة قد طافوا
برجل فقال ما هذا فقيل علامة فقال وما العلامة فقالوا
له اعلم الناس بانساب العرب ووقايعها فی ايام الجاهلية
والاشعار العربية قال فقال النبی صلى الله عليه واله ذاك علم
لا يضر من جهله ولا ينفع من علمه ثم قال النبی صلى الله عليه واله

انما العلم ثلثة اية محكمة او فريضة عادلة او سنة قائمة وما خلاهن فهو فضل عنه عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد الحسن بن علي الوشا عن حماد بن عثمان عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا اراد الله بعبد خيرا فقهه في الدين عنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله عن رجل عن ابي جعفر عليه السلام قال قال الكمال كل الكمال التفقه في الدين والصبر على النائبة وتقدير المعيشة عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابي ايوب الخزاز عن سليمان بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام قال ما من احد يموت من المؤمنين احب الى ابليس من موت فقيه عنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا مات المؤمن الفقيه ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن

علي بن

١٥

شاذان عن ابن عمير عن جميل بن دراج عن ابان بن تغلب عن ابي
عبدالله عليه السلام لوددت ان اصحابي ضربت رؤسهم بالسياط
حتى يتفقهوا عنه عن علي بن محمد بن عبدالله عن احمد بن محمد بن
خالد عن عثمان بن عيسى عنه عن علي بن ابي حمزة قال سمعت
اباعبدالله عليه السلام يقول تفقهوا في الدين فانه من لم يتفقه
منكم في الدين فهو اعرابي ان الله يقول في كتابه ليتفقهوا في الدين
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون عنه عن الحسين بن
محمد عن جعفر بن محمد عن القاسم بن الربيع عن المفضل بن عمر قال
سمعت اباعبدالله عليه السلام يقول عليكم بالتفقه في دين الله تعالى
ولا تكونوا اعرابا فانه من يتفقه في دين الله تعالى لم ينظر الله تعالى
اليه يوم القيمة ولم يزك له عملا وبالاسناد السالف عن المفيد عن الحسن بن
حمزة العلوي الطبري قال حدثنا احمد بن بنت البرقي قال حدثنا جدي
احمد بن محمد بن خالد البرقي عن ابيه عن ابن ابي عمير عن العلاء بن العلا
عن محمد بن مسلم قال قال ابو عبدالله عليه السلام لو أتيت بشاب

من شباب الشيعة لا يتفقه لأدّبته قال وكان ابو جعفر عليه السلام يقول تفقهوا والا فانتم اعراب وبالاسناد عن احمد بن محمد بن خالد عن بعض اصحابنا عن علي بن اسباط عن اسحق بن عمار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ليست السياط على روس اصحابي حتى يتفقهوا في الحلال والحرام الفقه في اللغة الفهم وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فخرج بالتقييد بالاحكام العلم بالذوات كزيد مثلا وبالصفات ككرمه وشجاعته وبالافعال ككتابته وخياطته وخرج بالشرعية غيرها كالعقلية المحضة واللغوية وخرج بالفرعية الاصولية وبقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه وعلم الملائكة والانبياء وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل الفقهية فانه ماخوذ من دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وذلك لانه اذا علم ان هذا الحكم المعين قد افتى به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقه يعلم بالضرورة ان ذلك الحكم المعين هو حكم الله سبحانه في حقه وهكذا يفعل في كل حكم يرد عليه وقد اورد على هذا الحد انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول

الفقيه اذا عرف بعض الاحكام كذلك لانه لا يرتاب به العامى بل من لم

يبلغ رتبة الاجتهاد وقد يكون عالما متمكنا من تحصيل ذلك لعلو

رتبته فى العلم مع انه ليس بفقيه فى الاصطلاح وان كان المراد بها الكل

لم ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه ان لم يكن كلهم لانهم لا يعلمون جميع الاحكام

بل بعضها او اكثرها ثم ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا

على ما هو ظنى الدلالة او السند فكيف اطلق عليه العلم والجواب

اما عن سؤال الاحكام فبانا نختار اولا ان المراد البعض قولكم

لا يطرد لدخول المقلد فيه قلنا ممنوع اما على القول بعدم تجزى

الاجتهاد فظاهر اذ لا يتصور على هذا التقدير انفكاك العلم ما بلغ

بعض الاحكام كذلك عن الاجتهاد فلا يحصل للمقلد وان بلغ من العلم

واما على القول بالتجزى فالعلم المذكور داخل فى الفقه ولا ضير فيه

لصدقه عليه حقيقة وكون العالم بذلك فقيها بالنسبة الى ذلك المعلوم

اصطلاحا وان صدق عليه عنوان التقليد بالاضافة الى ما عداه ثم

نختار ثانيا ان المراد بها الكل كما هو الظاهر لكونها جمعا محلى باللام

ولا ريب انه حقيقة فى العموم وقولكم لا ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه

قلنا ممنوع اذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له وهو ان يكون
عنده ما يكفيه في استعلامه من الماخذ والشرائط بان يرجع
اليه فيحكم واطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شايع في العرف
فانه يقال لفلان علم النحو مثلا ولا يراد ان مسائله حاضرة
عنده على التفصيل وح فعدم العلم بالحكم في الحال الحاضر
لا ينافيه واما عن سؤال الظن فبحمل العلم على معناه الاعم اعني
ترجيح احد الطرفين وان لم يمنع من النقيض وح فيتناول الظن
وهذا المعنى شايع في الاستعمال سيما في الاحكام الشرعية
وما يقال في الجواب ايضا من ان الظن في طريق الحكم لا في نفسه
وظنية الطريق لا ينافي علمية الحكم فضعفه ظاهر عندنا واما عند
المصوبة القائلين بان كل مجتهد مصيب كما سياتي في الكلام
فيه ان شاء الله في بحث الاجتهاد فله وجه وكانهم وبعضهم
فيه من لا يوافقهم على هذا الاصل غفلة عن حقيقة الحال
واعلم ان لبعض العلوم تقدما على بعض اما لتقدم موضوعه

مذهب ... كل عالم مجتهد وكل
علم مجتهد علم الله وكل يقول
علم الهدى به ...

او التقدم غاية ما او لاشتماله على مبادى العلوم المتاخرة او لغير ذلك

من الامور التى ليس هذا موضع ذكرها ومرتبة هذا العلم متاخرة عن غيره

بالاعتبار الثالث لافتقاره الى ساير العلوم واستغنائها عنه اما

تاخره عن علم الكلام فلانه يبحث فى هذا العلم عن كيفية التكليف

وذلك مسبوق بالبحث فى معرفة نفس التكليف والمكلف واما تاخره

عن علم اصول الفقه فظاهر لان هذا العلم ليس ضروريا بل هو محتاج

الى الاستدلال وعلم اصول الفقه متضمن لبيان كيفية الاستدلال

ومن هذا يظهر وجه تاخره عن علم اللغة والنحو والتصريف فلان من

مبادى هذا العلم الكتاب والسنة واحتياج العلم بهما الى العلوم

الثلثة ظاهر فهذه هى العلوم التى يجب تقدم معرفتها عليه فى الجملة ولبيان

مقدار الحاجة منها محل آخر وصل ولا بد لكل علم ان يكون باحثا

عن امور لاحقة لغيرها وتسمى تلك الامور مسائله وذلك الغير

موضوعه ولا بد له من مقدمات يتوقف الاستدلال عليها ومن

تصورات الموضوع واجزائه وجزئياته ويسمى مجموع ذلك

عن علم المنطق ايضا لكونه متكفلا لبيان صحة الطرق وفسادها واما تاخره

صح صح

بالمبادی ولما كان البحث في علم الفقه عن الاحكام الخمسة اعني الوجوب
والندب والاباحة والكراهة والحرمة وعن الصحة والبطلان من
حيث كونها عوارض لافعال المكلفين فلا جرم كان موضوعه
هو افعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير ومباديه ما يتوقف
عليه من المقدمات كالكتاب والسنة والاجماع ومن التصورات كحرمة
الموضوع واجزائه وجزئياته ومسائله هي المطالب الجزئية المستدل
عليها فيه المقصد الثاني في تحقيق مهمات المباحث الاصولية التي
هي الاساس لبناء الاحكام الشرعية وفيه مطالب المطلب الاول في
من مباحث الالفاظ تقسيم اللفظ والمعنى ان اتحدا فاما ان يمنع
نفس تصور المعنى من وقوع الشركة فيه وهو الجزئي او لا يمنع وهو
وهو الكلي ثم الكلي اما ان يتساوى معناه في جميع موارده وهو المتواطي
او يتفاوت وهو المشكك وان تكثرا فالالفاظ متباينة سواء كانت
المعاني متصلة كالذات والصفة او منفصلة كالضد وان تكثرت الالفاظ
واتحد المعنى مترادفة وان تكثرت المعاني واتحد اللفظ من وضع واحد

قوله عوارض لافعال المكلفين ... باعتبار خصوص افعال المكلفين ... لتخريج ما كان من الاحكام ... متعلقا بافعال الاطفال والمجانين ...

فهو المشترك وان اختص الوضع باحدها ثم استعمل في الباقي من غير
ان يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز وان غلب كان الاستعمال المناسبة
فهو المنقول اللغوي او الشرعي او العرفي وان كان بدون المناسبة
فهو المرتجل ولا ريب في وجود الحقيقة اللغوية والعرفية واما الشرعية
فقد اختلفوا في اثباتها ونفيها فذهب الى كل فريق وقبل الخوض في الاستدلال
لا بد من تحرير محل النزاع فنقول لا نزاع في ان الفاظ المتداولة على
لسان اهل الشرع المستعملة في خلاف معانيها اللغوية قد صارت
حقايق في تلك المعاني كاستعمال الصلوة في الافعال المخصوصة بعد
وضعها في اللغة للدعا واستعمال الزكوة في القدر المخرج من وضعها
في اللغة للنمو واستعمال الحج في اداء المناسك المخصوصة بعد وضعه
في اللغة لمتعلق القصد وانما النزاع في ان صيرورتها كذلك هل
هي بوضع الشارع وتعيينه اياها بازاء تلك المعاني بحيث تدل
عليها بغير قرينة لتكون حقايق شرعية فيها او بواسطة غلبة هذه
الالفاظ في المعاني المذكورة في لسان اهل الشرع وانما استعملها الشارع

فيها بطريق المجاز بمعونة القرائن فتكون حقايق عرفية خاصة لا شرعية
وتظهر ثمرة الخلاف فيما اذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام الشارع
فانها تحمل على المعاني المذكورة بناء على الاول وعلى اللغوية بناء على
الاخر الثاني واما اذا استعملت في كلام اهل الشرع فانها تحمل على
الشرعي بغير خلاف احتج المثبتون بانا نقطع بان الصلوة اسم للركعات
المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيئات وان الزكوة لاداء مال
مخصوص والصيام لامساك مخصوص والحج لقصد مخصوص ونقطع
ايضا بسبق هذه المعاني منها الى الفهم عند اطلاقها وذلك علامة
الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقلها اليها وهو
معنى الحقيقة الشرعية واورد عليه انه لا يلزم من استعمالها في غير
ان يكون حقايق الشرعية لجواز كونها مجازات ورد بوجهين
احدهما انه ان اريد بمجازيتها ان الشارع استعملها في معانيها
لمناسبة المعنى اللغوي ولم يكن ذلك معهودا من اهل اللغة ثم اشتهر
فافاد بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة الشرعية وقد ثبت المدعى وان اريد
بالمجازية

١٩

بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها في هذه المعاني والشارع تبعهم

فيه فهو خلاف الظاهر لانها معان حدثت ولم يكن اهل اللغة يعرفونها

واستعمال اللفظ في المعنى فرع معرفته وثانيهما ان هذه المعاني

يفهم من الالفاظ عند الاطلاق بغير قرينة ولو كانت مجازات لغوية

لما فهمت الا بالقرينة وفي كلا هذين الوجهين مع اصل الحجة بحث

اما في الحجة فلان دعوى كونها اسما المعاني الشرعية لسبقها

منها الى الفهم عند اطلاقها ان كانت بالنسبة الى اطلاق الشارع

فهي ممنوعة وان كانت بالنظر الى اطلاق اهل الشرع فالذي يلزمه

هو كونها حقايق عرفية لهم لا حقايق شرعية واما في الوجه الاول

فلان قوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية ممنوع اذ الاشتهار والافادة

بغير قرينة انما هو في عرف اهل الشرع لا في اطلاق الشارع فهي

حينئذ حقيقة عرفية لهم لا شرعية واما في الوجه الثاني فلما اوردناه

على الحجة من ان السبق الى الفهم لغير قرينة انما هو بالنسبة الى المتشرعة

لا الى الشارع حجة النافين وجهان الاول انه لو ثبت نقل الشارع

هذه الالفاظ التي غير معانيها اللغوية لفهمها المخاطبين بها حيث

انهم مكلفون بما تضمنته ولا ريب ان الفهم شرط التكليف ولو

فهمهم اياها النقل ذلك الينا لمشاركتنا لهم في التكليف ولو نقل

فاما بالتواتر او بالاحاد والاول لم يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف

فيه والثاني لا يفيد العلم على ان العادة تقضي في مثله بالتواتر الوجه

الثاني انها لو كانت حقايق شرعية لكانت غير عربية فالتالي واللازم

باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان اختصاص الالفاظ باللغات

انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لانه المفروض

فلا تكون عربية واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان لا يكون القران

عربيا لاشتماله عليها وما بعضه خاصة عربي لا يكون عربيا كله وقد

قال الله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا واجيب عن الاول بان فهمها لهم ولنا

باعتبار الترديد بالقراين كالاطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح

لهم بوضع اللفظ للمعنى اذ هو ممتنع بالنسبة الى من لا يعلم شيئا من

الالفاظ وهذا طريق قطعي لا ينكر فان عنيتم بالتفهيم وبالنقل ما يتناول

هذا

هذا منعا لبطلان اللازم وان عنيتم به التصريح بوضع اللفظ للمعنى
منعنا الملازمة وعن الثاني بالمنع من كونها غير عربية كيف وقد
جعلها الشارع حقايق شرعية في تلك المعاني مجازات لغوية في المعنى
اللغوي فان المجازات الحادثة عربية وان لم يصرح العرب بآحادها بالكلية
الاستقراء على تجويزهم نوعها ولو سلم مع التنزل يمنع كون القران كله عربيا
والضمير في انا انزلناه للسورة لا القران وقد يطلق القران على السورة
والاية فان قيل يصدق على كل سورة وآية انها بعض القران وبعض الشيء
لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشيء قلنا هذا انما يكون فيما لم يشارك
البعض الكل في مفهوم الاسم كالعشرة فانها اسم لمجموع الاحاد المخصوصة
فلا يصدق على البعض بخلاف نحو الماء فانه اسم للجسم البسيط البارد الرطب
بالطبع فيصدق على الكل وعلى اي بعض فرض منه فيقال هذا البحر
ماء فيراد بالماء مفهومه الكلي ويقال انه بعض الماء ويراد به مجموع
الماء الذي هو احد جزئيات ذلك المفهوم والقران من هذا القبيل
فيصدق على السورة انها قران وبعض من القران بالاعتبارين على انا

نقول ان القران قد وضع بحسب الاشتراك للمجموع الشخصي وضعا اخر

فيصح بهذا الاعتبار ان يقال السورة بعض القران اذا عرفت هذا فقد ظهر

لك ضعف الحجتين والتحقيق انه لا ريب في وضع هذه الالفاظ

للمعاني اللغوية وكونها حقايق فيها لغة ولم يعلم من حال الشارع الا

انه استعملها في المعاني المذكورة اما كون ذلك الاستعمال بطريق

النقل او انه غلب في زمانه واشتهر حتى افاد بغير قرينة فليس بمعلوم

لجواز الاستناد في فهم المراد منها الى القراين الحالية او المقالية فلا يبقى

لنا وثوق بالافادة مطلقا وبدون ذلك لا يثبت المطلوب فالترجيح

لمذهب النافين وان كان المنقول من دليلهم مشاركا في الضعف لدليل

المثبتين اصل الحق ان الاشتراك واقع في لغة العرب وقد احاله

شرذمة وهو شاذ ضعيف لا يلتفت اليه ثم ان القائلين بالوقوع

اختلفوا في استعماله في اكثر من معنى اذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه

من المعاني ممكنا فجوزه قوم مطلقا ومنعه اخرون مطلقا وفصل

ثالث فمنعه في المفرد وجوزه في التثنية والجمع ورابع نفاه في الاثبات

اثبته في النفي ثم اختلف المجوزون فيقال قوم منهم انه بطريق الحقيقة

وزاد بعض هؤلاء انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن فيجب حمله

عليه وقال الباقون انه بطريق المجاز والاقوى عندي جوازه مطلقا

لكنه في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة لنا على الجواز انتفاء المانع بما

سنبينه من بطلان ما تمسك به المانعون وعلى كونه مجازا في المفرد

تبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ فيفتقر في ارادة الجميع منه الى

الغاء اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملا في خلاف موضوعه لكن

وجود العلاقة المصححة للتجوز اعني علاقة الكل والجزء يجوزه فيكون مجازا

فان قلت محل النزاع في المفرد وهو استعمال اللفظ في كل من المعنيين

بان يراد به في اطلاق واحد هذا وذاك على ان يكون كل منهما مناطا

للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي لا في المجموع المركب الذي احد المعنيين

جزء منه وسلمنا لكن ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان للكل

تركب حقيقي وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف ايضا

كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك قلت لم ارد بقولي

العلاقة الكل والجزء ان اللفظ موضوع للمجموع المعنيين ويستعمل حينئذ في
مجموعيهما فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء وارادة الكل كما توهم
ليرد ما ذكرت بل المراد ان اللفظ لما كان حقيقة في كل من المعنيين لكن
مع قيد الوحدة كان استعماله في الجميع مقتضيا لالغاء اعتبار قيد
الوحدة كما ذكرنا واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له اعني ما سوى الوحدة
فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للكل وارادة الجزء وهو غير
مشترط بشيء مما اشترط في عكسه فلا اشكال ولنا على كونه حقيقة
في التثنية والجمع انهما في قوة تكرير المفرد بالعطف والظاهر اعتبار
الاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات الا ترى انه يقال زيدان
وزيدون وما اشبه هذا مع كون المعنى في الاحاد مختلفا وتأويله
بعضهم بالمسمى تعسف بعيد وح فكما انه يجوز ارادة المعاني
المتعددة من الالفاظ المفردة المتحدة المتعاطفة على ان يكون كل
واحد منها مستعملا في معنى بطريق الحقيقة فكذا ما هو في قوته احتج
المانعون مطلقا بانه لو جاز استعماله فيهما معا كان ذلك بطريق الحقيقة

اذ المفروض انه موضوع لكل من المعنيين وان الاستعمال في كل منهما

واذا كان بطريق الحقيقة يلزم كونه مريدا لاحدهما خاصة غير مريد له

خاصة وهو محال وبيان الملازمة ان لدج ثلاثة معان هذا وحده وهذا

وحده وهما معا وقد فرض استعماله في جميع معانيه فيكون مريدا لهذا

وحده ولهذا وحده ولهما معا وكونه مريدا لهما معا معناه انه لا يريد

هذا وحده وهذا وحده فيلزم من ارادته لهما على سبيل البدلية

الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما مرادين على الانفراد ومن ارادة

المجموع معا عدم الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين على الاجتماع

وهو ما ذكرنا من اللازم والجواب انه مغالطة لفظية اذ المراد نفس

المدلولين معا لا بقائه لكل واحد منفردا وغاية ما يمكن حينئذ

ان يقال ان مفهومي المشترك هما منفردان فاذا استعمل في المجموع

لم يكن مستعملا في مفهوميه فيرجع البحث الى تسمية ذلك استعمالا له

في مفهوميه لا الى ابطال اصل الاستعمال وذلك قليل الجدوى واحتج

من خص المنع بالمفرد بان التثنية والجمع متعددان في التقدير فجاز

بطريق الحقيقة له

عبد الكريم

تعدد مدلوليهما بخلاف المفرد وأجيب عنه بان التثنية والجمع انما

يفيدان تعدد المعنى المستفاد من المفرد فان افاد المفرد التعدد

افاداه والا فلا وفيه نظر يعلم مما قلناه في حجة ما اخترناه والحق

ان يقال ان هذا الدليل انما يقتضي نفي كون الاستعمال المذكور

بالنسبة الى المفرد حقيقة واما نفي صحته مجازا حيث توجد العلاقة

المجوزة له فلا واحتج من خص الجواز بالنفي بان النفي يفيد العموم فيتعدد

بخلاف الاثبات وجوابه ان النفي انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات

فاذا لم يكن متعددا فمن اين يجيء التعدد في النفي حجة مجوزيه حقيقة

انه ما وضع له اللفظ واستعمل فيه هو كل من المعنيين لا بشرط ان يكون

وحده ولا بشرط كونه مع غيره على ما هو شان الماهية لا بشرط شيء وهو

متحقق في حال الانفراد عن الاخر والاجتماع معه فيكون حقيقة في كل

منهما والجواب ان الوحدة يتبادر من المفرد عند اطلاقه وذلك اية

الحقيقة وح فالمعنى الموضوع له فيه ليس هو الماهية لا بشرط شيء بل هي

بشرط شيء واما فيما عداه فالمدعى حق كما اسلفناه وحجة من زعم

معاهنافاة واذا لم يكن ثمة منافاة لم يمتنع اجتماع الارادتين عند المتكلم

واحتجوا لكونه مجازا بان استعماله لهما استعمال في غير ما وضع له اولا

اذ لم يكن المعنى المجازى داخلا في الموضوع له وهو الآن داخل فكان مجازا

واحتج القايل بكونه حقيقة ومجازا بان اللفظ استعمل في كل واحد من

المعنيين والمفروض انه حقيقة في احدهما ومجاز في الاخر فلكل واحد

من الاستعمالين حكمه وجوابه المانعين من حجة بجوازه لما مر بعينه ما

قررره في وجه التنافي واما الحجتان الاخيرتان فهما ساقطتان بعد

ابطال الاولى ويزيد الحجة على مجازيته بان فيها خروجا عن محل النزاع

اذ موضع البحث هو استعمال اللفظ في المعنيين على ان يكون كل منهما

مناطا للحكم ومتعلقا به للاثبات والنفي كما مر انفا في المشترك وما

ذكر في الحجة يدل على ان اللفظ مستعمل في معنى مجازى شامل للمعنى الحقيقي

والمجازى الاول فهو معنى ثالث لهما وهذا لا نزاع فيه فان النافي للصحة

يجوز ارادة المعنى المجازى الشامل ويسمى ذلك بعموم المجاز مثل ان

تريد بوضع القدم في قولك لا اضع قدمى في دار فلان الدخول فيتناول

دخولها حافيا وهو الحقيقة وناعلا وراكبا وهو المجاز ان والتحقيق

عندى فى هذا المقام انهم ان ارادوا بالمعنى الحقيقى الذى يستعمل

فيه اللفظ ح تمام الموضوع له حتى مع الوحدة الملحوظة فى اللفظ المفرد كما

علم فى المشترك كان القول بالمنع متوجها لان ارادة المجاز معاندة

من جهتين منافاتها للوحدة الملحوظة ولزوم القرينة المانعة وان ارادوا

به المدلول الحقيقى من دون اعتبار كونه منفردا كما قرر فى جواب حجة المانع

فى المشترك اتجه القول بالجواز لان المعنى الحقيقى يصير بعد تعريته

عن الوحدة مجازيا فانتفاء القرينة اللازمة للمجاز لا تعانده وحيث كان

المعتبر فى استعمال المشترك هو هذا المعنى فالظاهر اعتباره هنا ايضا

ولعل المانع فى الموضعين بناء على الاعتبار الاول وكلامه متجه لكن

قد عرفت ان النزاع يعود معه لفظيا ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه

حقيقة ومجازا ح فان المعنى الحقيقى لم يرد بكماله وانما اريد بعضه

فيكون اللفظ فيه مجازا ايضا اصل الثانى فى الاوامر والنواهى وفيه

بحثان البحث الاول فى الاوامر اصل صيغة افعل وما فى معناها

صيغة

حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة على الاقوى وفاقا لجمهور الاصوليين

وقال قوم انها حقيقة في الندب فقط وقيل في الطلب وهو القدر المشترك

بين الوجوب والندب وقال علم الهدى رضي الله عنه انها مشتركة

بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا في اللغة واما في العرف الشرعي

فهو حقيقة في الوجوب فقط وتوقف في ذلك قوم فلم يدروا للوجوب

ام هي للندب وقيل هي مشتركة بين ثلثة اشياء الوجوب والندب

والاباحة وقيل للقدر المشترك بين هذه الثلثة وهو الاذن وزعم

قوم انها مشتركة بين اربعة امور وهي الثلثة السابقة والتهديد وقيل

فيها اشياء اخر لكنها شديدة الشذوذ بينة الوهن فلا جدوى

في التعرض لنقلها لنا وجوه الاول انا نقطع بان السيد اذا قال

لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا وذمه العقلا معللين حسن

ذمه بمجرد ترك الامتثال وهو معنى الوجوب لايق القراين على ارادة

الوجوب في مثله موجوده غالبا فلعله انما يفهم منها لا من مجرد الامر

لانا نقول المفروض فيما ذكرناه انتفا القراين فليقدر كذلك لو كانت

فى الواقع موجودة فالوجدان يشهد ببقاء النعم عرفا ويضميمة
اصالة عدم النقل الى ذلك يتم المطلوب لنا قوله تعالى مخاطبا
لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر اسجدوا فى قوله
تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس فان هذا
الاستفهام ليس على حقيقته لعلمه سبحانه بالمانع وانما هو فى معرض الانكار
والاعتراض ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب لما كان متوجها لنا
قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم
عذاب اليم حيث هدد سبحانه مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب
فان قيل الاية انما دلت على ان مخالف الامر مامور بالحذر ولا دلالة
فى ذلك على وجوبه الا بتقدير كون الامر للوجوب وهو عين المتنازع
قلنا فيه هذا الامر للايجاب والالزام قطعا اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب
او اباحته ومع التنزل فلا اقل من دلالته على حسن الحذر ولا ريب
انه انما يحسن عند قيام المقتضى للعذاب اذ لو لم يوجد المقتضى كان الحذر
عنه سفها وعبثا وذلك محال على الله سبحانه واذا ثبت وجود المقتضى
ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضى للعذاب

اورد عليه ان الاية اما صريحة فى ... او اصابة العذاب والدال ... شرف

للعذاب هو مخالفة الواجب لا المندوب فان قيل هذا الاستدلال مبنى
على ان المراد بمخالفة الامر ترك المامور به وليس كذلك بل المراد بها حمله
على ما يخالفه بان يكون الوجوب او الندب فيحمل على غيره قلنا المتبادر
الى الفهم من المخالفة هو ترك الامتثال والاتيان بالمامور به واما المعنى
الذى ذكرتموه فبعيد عن الفهم غير متبادر عند اطلاق اللفظ فلا يصار
اليه الا بدليل وكانها فى الاية اعتبرت متضمنة معنى الاعراض فعديت
بعن فان قيل قوله تعـ فى الاية عن امره مطلق فلا يعم والمدعى
افادته الوجوب فى جميع الاوامر قلنا اضافة المصدر عند عدم العهد
للعموم مثل ضربُ زيدٍ واكلُ عمروٍ وآية ذلك جواز الاستثنا منه
فانه يصح ان يقال فى الاية فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر
الفلانى على ان الاطلاق كاف فى المطلوب اذ لو كان حقيقة فى غير
الوجوب ايضا لم يحسن الذم والوعيد والتهديد على مخالفة مطلق الامر
قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فانه سبحانه ذمهم
على مخالفتهم للامر ولولا انه للوجوب لم يتوجه الذم وقد اعترض اولاً

بمنع كون الذم على ترك المامور به بل على تكذيب الرسل في التبليغ

بدليل قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين وثانيا بان الصيغة تفيد

الوجوب عند انضمام القرينة اليها اجماعا فلعل الامر بالركوع كان

مقترنا بما يقتضي كونه للوجوب واجيب عن الاول بان المكذبين

اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم فان كان

الاول جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بواسطة التكذيب

فان الكفار عندنا معاقبون على الفروع كعقابهم على الاصول وان

كانوا غيرهم لم ينف اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم ستانيا لذم

قوم بسبب تركهم ما امروا به وعن الثاني بانه تعالى رتب الذم

على مجرد مخالفة الامر فدل على ان الاعتبار به لا بالقرينة

القائلون بانه للندب بوجهين احدهما قوله صلى الله عليه وآله

اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وجه الدلالة انه رد الاتيان

بالمامور به الى مشيتنا وهو معنى الندب واجيب بالمنع من رده

الى مشيتنا وانما رده الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب وثانيهما

[illegible marginal notes]

ان اهل اللغة قالوا لا فارق بين السؤال والامر الا الرتبة فان رتبة
الامر اعلى من رتبة السائل والسؤال انما يدل على الندب فكذلك
الامر اذ لو دل الامر على الايجاب يقول بان السؤال يدل عليه ايضا
لان صيغة افعل عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك وقد
استعملها السائل فيه لكنه لا يلزم منه الوجوب اذ الوجوب انما
ثبت بالشرع فلذلك لا يلزم المسؤل القبول وفيه نظر والتحقيق ان
النقل المذكور عن اهل اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم صحته
بانه للقدر المشترك ان الصيغة استعملت تارة في
الوجوب كقوله تعالى واقيموا الصلوة واخرى في الندب كقوله فكاتبوهم
فان كانت موضوعة لكل منهما لزم الاشتراك او لاحدهما فقط لزم المجاز
فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو طلب الفعل دفعا
للاشتراك والمجاز والجواب ان المجاز وان كان مخالفا للاصل
لكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه وقد بينا بالادلة السابقة
انه حقيقة في الوجوب بخصوصه فلا بد من كونه مجازا فيما عداه

لكان بينهما فرق آخر وهو خلاف ما نقلوه واجيب بان القائل بكون الامر للايجاب صح

والا لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز اذا تعارضا

على ان المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر المشترك ايضا لان استعماله في كل

واحد من المعنيين بخصوصه مجاز حيث لم يوضع له اللفظ بقيد الخصوصية

فيكون استعماله فيه معها استعمالا في غير ما وضع له فالمجاز لازم في غير صورة

الاشتراك سواء جعل حقيقة ومجازا او للقدر المشترك ومع ذلك فما

للتجوز اللازم بتقدير الحقيقة والمجاز اقل منه بتقدير القدر المشترك

لانه في الاول مختص باحد المعنيين وفي الثاني حاصل فيهما وربما توهم

تساويهما باعتبار ان استعماله في القدر المشترك على الاول مجاز فيكون

مقابلا لاستعماله في المعنى الاخر على الثاني فيتساويان وليس كما توهم

لان الاستعمال في القدر المشترك ان وقع فعلى غاية الندرة والشذوذ فاين

هو من اشتهار الاستعمال في كل من المعنيين وانتشاره واذا ثبت ان

التجوز اللازم على التقدير الاول اقل كان بالترجيح لو لم يقم عليه الدليل

احق حجة السيد المرتضى رضي الله على انها مشتركة لغة بانه لا شبهة في استعمال

صيغة الامر في الايجاب والندب معا في اللغة والتعارف والقران

والتزم

والسنة وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل قال

وما استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها

في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة واحتج على كونها حقيقة في الوجوب

بالنسبة الى العرف الشرعي بحمل الصحابة كل امر ورد في القرآن او السنة

الذين ادركوا صحبت النبي صلى الله عليه وآله

على الوجوب وكان يناظر بعضهم بعضا في مسائل مختلفة ومتى اورد

احدهم على صاحبه امرا من الله سبحانه او من رسوله عليه وآله الصلوة والسلام

لم يقل صاحبه هذا امر والامر يقتضي الندب او الوقف بين الوجوب والندب

بل اكتفوا في اللزوم والوجوب بالظاهر وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم

ونعلم ايضا ان ذلك من شان التابعين لهم وتابعي التابعين فما ل

من ادركوا صحبت الصحابة وهكذا هو

ما اختلفوا وتناظروا فلم يخرجوا عن القانون الذي ذكرناه وهذا يدل

على قيام الحجة عليهم بذلك حتى جرت عادتهم وخرجا عما يقتضيه مجرد وضع

اللغة في هذا الباب قال رحمه الله واما اصحابنا معشر الامامية فلا يختلفون

في هذا الحكم الذي ذكرناه وان اختلفوا في احكام هذه الالفاظ في موضوع

صيغة امر تعلق به الوجوب

اللغة ولم يحملوا قط ظواهر هذه الالفاظ الا على ما بيناه ولم يتوقفوا على

الادلة وقد بينا في مواضع من كتبنا ان اجماع اصحابنا حجة والجواب

عن احتجاج الاول انا قد بينا ان الوجوب هو المتبادر من اطلاق الامر

عرفا ثم ان مجرد استعمالها في الندب لا يقتضي كونه حقيقة ايضا بل يكون

مجازا لوجود امارته وكونه خيرا من الاشتراك وقوله ان استعمال اللفظة

الواحدة في الشيئين او الاشياء كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة

على الحقيقة انما يصح اذا تساوت نسبة اللفظ الى الشيئين او الاشياء في

الاستعمال اما مع التفاوت بالتبادر وعدمه واشباهه هنا من علامات

الحقيقة والمجاز فلا وقد بينا ثبوت التفاوت واما احتجاجه على انه في العرف

الشرعي للوجوب فيحقق ما ادعيناه اذ الظاهر ان حملهم له على الوجوب انما

هو لكونه له لغة ولان تخصيص ذلك المعنى بعرفهم يستدعي تغير اللفظ عن

موضوعه اللغوي وهو مخالف للاصل هنا ولا يذهب عليك ان ادعاءه في

اول الحجة استعمال الصيغة للوجوب والندب في القران والسنة مناف

لما ذكره من حمل الصحابة كل امر ورد في القران والسنة على الوجوب فتامل

احتج الذاهبون الى التوقف بانه لو ثبت كونه موضوعا لشيء من المعاني لثبت

بدليل واللازم منتف لان الدليل اما العقل ولا مدخل له واما النقل

وهو اما الاحاد ولا يفيد العلم او التواتر والعادة تقتضى بامتناع عدم

الاطلاع على المتواتر ممن بحث ويجتهد فى الطلب فكان الواجب ان

لا يختلف فيه والجواب منع الحصر فان هنا قسما آخر وهو ثبوته بالادلة

التى قدمناها ومرجعها الى تتبع مظان استعمال اللفظ والامارات الدالة

على المقصود به عند الاطلاق حجة من قال بالاشتراك بين ثلثة اشيا استعمالها

فيها حد وما سبق فى احتجاج السيد على الاشتراك بين شيئين والجواب

الجواب وحجة القائل بانه للقدر المشترك بين الثلثة وهو الاذن وحجة

من قال انه لمطلق الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب و

جوابها كجوابها واحتج من زعم انها مشتركة بين الامور الاربعة بنحو ما تقدم فى

احتجاج من قال بالاشتراك وجوابه مثل جوابه فائدة يستفاد من تضاعيف

احاديثنا المروية عن الائمة عليهم السلام ان استعمال صيغة الامر فى

الندب كان شايعا فى عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوى احتمالها من

اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق فى اثبات

وجوبا مر بمجرد ورود الامر به منهم عليهم السلام امر الحق ان صيغة الامر

بمجردها لا اشعار فيها بوحدة ولا بتكرار وانما تدل على طلب الماهية وخالف

في ذلك قوم فقالوا انها دالة على التكرار ومنهم نزلها منزلة ان يقال افعل

ابدا واخرون يجعلونها للمرة من غير زيادة عليها وتوقف جماعة فلم يدروا

لايهما هي لنا ان المتبادر من الامر طلب ايجاد حقيقة الفعل والمرة والتكرار

خارجان عن الحقيقة كالزمان والمكان ونحوهما فكما ان قول القائل اضرب

غير متناول للمكان ولا زمان ولا آلة يقع بها الضرب كذلك غير متناول

للعدد في كثرة ولا قلة نعم لما كان اقل ما يمتثل به الامر هو المرة لم يكن بد

من كونها مرادة يحصل بها الامتثال لصدق الحقيقة التي هي المطلوبة بالامر

بها وبتقرير اخر وهو انا نقطع بان المرة والتكرار من صفات الفعل

المصدر كالقليل والكثير لانك يقول اضرب ضربا قليلا او كثيرا ومكررا

او غير مكرر فتقيده بصفاته المختلفة ومن المعلوم ان الموصوف

بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شيء منها ثم انه لا خفاء في انه

ليس المفهوم من الامر الا طلب ايجاد الفعل اعني المعنى المصدري فيكون

مع

معنى اضرب مثلا طلب ضرب ما فلا يدل على صفة الضرب من تكرار

او مرة اونحو ذلك وما سبق من ان هذا انما يدل على عدم افادة الامر الوحدة

او التكرار بالمادة فلم لا يدل عليهما بالصيغة قلنا لانا قد بينا انحصار

مدلول الصيغة بمقتضى حكم التبادر في طلب ايجاد الفعل واين هذا عن

الدلالة على الوحدة او التكرار احتج الاولون بوجوه احدها انه لو لم يكن

للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة وقد تكرر قطعا والثاني ان النهي

يقتضي التكرار فكذلك الامر قياسا عليه بجامع اشتراكهما في الدلالة

على الطلب والثالث ان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يمنع عن المنهي

عنه دائما فيلزم التكرار في المامور به والجواب عن الاول المنع من الملازمة

اذ لعل التكرار انما فهم من دليل اخر سلمنا لكنه معارض بالحج فانه قد

امر به ولا تكرار وعن الثاني من وجهين احدهما انه قياس في اللغة

وهو باطل وان قلنا بجوازه في الاحكام وثانيهما بيان الفارق فان النهي

يقتضي انتفاء الحقيقة وهو انما يكون بانتفائها في جميع الاوقات و

يقتضي اثباتها وهو يحصل بمرة وايضا التكرار في الامر مانع من فعل غيره

المامور به بخلافه فی النهی اذ الترك يجمع ويجامع كل فعل وعن الثالث

بعد تسليم كون الامر بالشئ نهيا عن ضده او تخصيصه بالضد العام

وارادة الترك منه منع كون النهی الذی فی ضمن الامر مانعا عن المنهی عنه

دايما بل يتفرع علی الامر الذی هو فی ضمنه فان كان دايما فدايما وان كان

فی وقت ففی وقت مثلا الامر بالحركة دايما يقتضی المنع من السكون دايما

والامر بالحركة فی ساعة يقتضی المنع عن السكون فيها لا دايما واحتج من

قال بالمرة بانه اذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا

عرفا ولو كان للتكرار لما عد والجواب بانه انما صار ممتثلا لان المامور به

وهو الحقيقة حصل بالمرة لا لان الامر ظاهر فی المرة بخصوصها اذ لو كان

لم يصدق الامتثال فيما بعدها ولا ريب فی شهادة العرف بانه لو اتی

بالفعل ثانية وثالثة يعد ممتثلا وآتيا بالمامور به وما ذاك الا لكونه

موضوعا للقدر المشترك بين الوحدة والتكرار وهو طلب ايجاد الحقيقة و

ذلك يحصل بايهما وقع واحتج المتوقفون بمثل ما مر من انه لو ثبت لثبت

بدليل والعقل لا مدخل له والاحاد لا يفيد العلم والتواتر يمنع الخلاف

الجواب

والجواب على سنن ما سبق بمنع حصر الدليل فيما ذكر فان سبق المعنى

الى الفهم من اللفظ امارة وضعه له وعدمه دليل على عدمه وقد

بينا انه لا يتبادر من الامر الا طلب ايجاد الفعل وذلك كاف

مثله ذهب الشيخ ره وجماعة الى ان الامر المطلق يقتضي الفور و

التعجيل فلو اخر المكلف عصى وقال السيد رحمه الله هو مشترك بين

الفور والتراخي فيتوقف في تعيين المراد منه على دلالة تدل على ذلك

وذهب جماعة منهم المحقق ابو القاسم بن سعيد والعلامة رحمهما الله الى

انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل على مطلق الفعل فايهما حصل

كان مجزيا وهذا هو الاقوى لنا نظير ما تقدم في التكرار من ان مدلول

الامر طلب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجان عنها وان الفور و

التراخي من صفات الفعل فلا دلالة له عليهما حجة القول بالفور امور

ستة الاول ان السيد اذا قال لعبده اسقني فاخر العبد السقي من غير

عذر عد عاصيا وذلك معلوم من العرف فلولا افادة الفور لم يعد

في العصاة واجيب عنه بان ذلك انما يفهم بالقرينة لان العادة قاضية

بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا ومحل النزاع ما تكون
الصيغة فيه مجردة الثاني انه تعالى ذم ابليس لعنه الله على ترك السجود
لآدم عليه السلام بقوله سبحانه ما منعك الا تسجد اذ امرتك ولو
لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه الذم ولكان له ان يقول انك لم تامرني
في بالبدار وسوف اسجد والجواب ان الذم باعتبار كون الامر مقيدا
بوقت معين ولم يات بالفعل فيه والدليل على التقييد قوله تعالى
فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين الثالث انه لو شرع
التاخير لوجب ان يكون الى وقت معين واللازم منتف اما الملازمة
فلانه لولاه لكان الى اخر ازمنة الامكان اتفاقا ولا يستقيم لانه غير معلوم
والجهل به يستلزم تكليف المحال اذ يجب على المكلف ح ان لا يؤخر الفعل
عن وقته مع انه لا يعلم ذلك الوقت الذي كلف بالمنع عن التاخير عنه
واما انتفاء اللازم فلانه ليس في الامر اشعار بتعيين الوقت ولا عليه
دليل من خارج والجواب من وجهين احدهما النقض بما لو صرح
بجواز التاخير اذ لا نزاع في امكانه وثانيهما انه انما يلزم تكليف المحال

تب که رحمت از تست یاد دهانم کسی فریادم بار
از برون نام دشمنان عارم یاد دردو فریب دوستان یادم

تب دور ز جسم نا توانت ببرد حیان همه کس فدای جانت ببرد
از برون نام دشمنانت عارم ببرد درد تو فریب جان دشمنانت ببرد

٢١

لوكان التاخير متعينا انه يجب ح تعريف الوقت الذي يوخر اليه واما
اذا كان جايزا فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم التكليف
بالمح الرابعة قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فان المراد بالمغفرة
سببها وهو فعل المامور به لا حقيقتها لانها فعل الله سبحانه فيستحيل
مسارعة العبد اليها وح فيجب المسارعة الى فعل المامور به وقوله تعالى
فاستبقوا الخيرات فان فعل المامور به من الخيرات فيجب الاستباق اليه وانما
يتحقق المسارعة والاستباق لانهما انما يتصور ان في الموسع دون
المضيق الا ترى انه لا يقال لمن قيل له صم غدا فصام انه سارع اليه
واستبق والحاصل ان العرف قاض بان الاتيان بالمامور به في الوقت
الذي لا يجوز تاخيره عنه لا يسمى مسارعة واستباقا فلابد من حمل الامر
في الايتين على الندب والا لكان مفاد الصيغة بينهما منافيا لما يقتضيه
المادة وذلك ليس بجايز فتامل الخامس ان كل مخبر كالقايل زيد
قائم وعمرو عالم وكل منشي كالقايل هي طالق وانت حر انما يقصد
الزمان الحاضر فكذلك الامر الحاقا له بالاعم الاغلب وجوابه اما اولا

بان يفعل بالفور وجب بان ذلك محمول على افضلية المسارعة والاستباق لدلالة وجوبها والا لوجب الفور فلا يحقق المسارعة والاستباق

وجه التامل ان تسليم حمل الامر على الندب مجاز

ان يكون معنى بادر او دليلا للفورية فيتعارض الدليلان ودليل الاول ارجح لاصالة عدم الفورية منه

فبانه قياس فى اللغة لانك قست الامر فى افادة الفور على غيره من الخبر
والانشاء وبطلانه بخصوصه ظاهر واما ثانيا فبالفرق بينهما بان الامر
لا يمكن توجهه الى الحال اذ الحاصل لا يطلب بل الى الاستقبال اما مطلقا
واما الاقرب الى الحال الذى هو عبارة عن الفور وكلاهما محتمل فلا
يصار الى الحمل على الثانى الا بدليل السادس ان النهى يفيد الفور فيفيده
الامر لانه طلب مثله وايضا الامر بالشئ نهى عن اضداده وهو يقتضى الفور
بنحو ما مر فى التكرار وجوابه يعلم من الجواب السابق فلا يحتاج الى التقرير
احتج السيد رحمه الله بان الامر قد يرد فى القرآن واستعمال اهل اللغة
ويراد به الفور وقد يرد ويراد به التراخى وظاهر استعمال اللفظ فى
شيئين يقتضى انها حقيقة فيهما ومشتركة بينهما وايضا فانه يحسن
بلا شبهة ان يستفهم المامور مع فقد العادات والامارات هل اريد
منه التعجيل او التاخير والاستفهام لا يحسن الا مع الاحتمال فى اللفظ
والجواب ان الذى يتبادر من اطلاق الامر ليس الا طلب الفعل واما
الفور والتراخى فانما يفهمان من لفظه بالقرينة ويكون فى حسن الاستفهام

كونه موضوعا للمعنى الاعم اذ لا يستفهم عن افراد المتواطي لشيوع التجوز
به عن جليها فيقصد بالاستفهام رفع الاحتمال ولهذا يحسن
فيما نحن فيه ان يجاب بالتخيير بين الامرين حيث يراد المفهوم من حيث
هو دون ان يكون فيه خروج عن مدلول اللفظ ولو كان موضوعا
لكل واحد منهما بخصوصه لكان في ارادة التخيير بينهما منه خروج عن
ظاهر اللفظ وارتكاب التجوز ومن المعلوم خلافه فائدة اذا قلنا
بان الامر للفور ولم يأت المكلف بالمأمور به في اول اوقات الامكان
فهل يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا ذهب الى كل فريق
احتج الاول بان الامر يقتضي كون المأمور فاعلا على الاطلاق
وذلك يوجب استمرار الامر والثاني بان قوله افعل يجري مجرى
قوله في الان الثاني من الامر ولو صرح بذلك لما وجب الاتيان
به فيما بعد هكذا نقل المحقق والعلامة الاحتجاج ولم يرجحا شيئا
وبنى العلامة الخلاف على ان قول القائل افعل هل معناه افعل في الوقت
الثاني فان عصيت ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمن

الثانی من غیر بیان حال الزمن الثالث وما بعده فان قلنا بالاول
اقتضی الامر الفعل فی جمیع الازمان وان قلنا بالثانی لم یقتضه فالمسئلة
لغویة وقد سبقه الی مثل هذا الکلام بعض العامة وهو وان کان صحیحا
الا انه قلیل الجدوی اذ الاشکال انما هو فی مدرک الوجهین اللذین
بنی علیهما الحکم لا فیهما نکان الواجب ان یبحث عنه والتحقیق فی ذلک ان
الادلة التی استدلوا بها علی ان الامر للفور لیس منها دما علی تقدیر
تسلیمها ما یستحق بل منها ما تدل علی ان الصیغة بنفسها تقتضیه وهو
اکثرها ومنها لا یدل علی ذلک وانما یدل علی وجوب المبادرة الی امتثال
الامر وهو الایات المامور فیها بالمسارعة والاستباق فمن اعتمد فی
استدلاله علی الاولی لیس له عن القول بسقوط الوجوب حیث یمضی اول
اوقات الامکان مفر لان ارادة الوقت الاول علی ذلک التقدیر بعض
مدلول الصیغة الامر فکان بمنزلة ان یقول اوجبت علیک ذا الامر
الفلانی فی اول اوقات الامکان ولیس من قبیل الموقت ولا ریب
ولا فی فواته بفوات وقته ومن اعتمد علی الاخیرة فله ان یقول الوجوب

الامکان

للاتيان بالمامور به فى اى وقت كان وايجاب المسارعة والاستباق لم يصيره موقتا وانما اقتضى وجوب المبادرة بحيث لعصى المكلف بخالفته ويبقى فاد الامر الاول بحاله هذا والذى يظهر من مسائلكم ارادة المعنى الاول فينبغى حينئذ القول لسقوط الوجوب اصل

الاكثرون على ان الامر بالشئ مطلقا يقتضى ايجاب ما لا يتم الا به شرطا كان او سببا او غيرهما مع كونه مقدورا وفصل بعضهم فوافق فى السبب وخالف فى غيره فقال بعدم وجوبه واشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى رضى الله عنه وكلامه فى الذريعة والشافى غير مطابق للحكاية ولكنه يوهم ذلك فى بادى الراى حيث حكى فيها عن بعض العامة اطلاق القول بان الامر بالشئ امر بما لا يتم الا به وقال ان الصحيح فى ذلك التفصيل بانه ان كان الذى لا يتم الشئ الا به سببا فالامر بالمسبب يجب ان يكون امرا به وان كان غير سبب وانما هو مقدمة للفعل وشرطا فيه لم يجب ان يعقل من مجرد الامر انه امر به ثم اخذ فى الاحتجاج لما صار اليه وقال فى جملة ان الامر ورد فى الشريعة

بالفعل فى الثانى لان الامر تقتضى باطلاقه وجوب الاتيان

قوله الامر

يعنى مطلقا الظاهر ان هذا القيد لاخراج الواجب المقيد وجوبه بما يتوقف عليه مقدمته ويحتمل لا احتياج الى ذكره مع كونه مقدورا لان الواجب بالنسبة الى المقدمة الغير المقدورة واجب مقيد الا ان يكون للتوضيح ويحتمل ان يكون قوله مطلقا تعميما للافراد ما لا يتم الا به فقوله شرطا او سببا او غيرهما تفصيل له ويرجع الى قوله مقدورا لكن لا بد لقيد لاخراج المقدمات المقدورة بالنسبة الى الواجب المقيد سلطان

على ضربين احدهما يقتضي ايجاب الفعل دون مقدماته كالزكوة والحج
فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال ونحصل النصاب ونتمكن من الزاد
والراحلة والضرب الآخر يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب هو في نفسه
وهو الصلوة وما جرى مجراها بالنسبة الى الوضوء فاذا انقسم الامر في الشرع
الى قسمين فكيف نجعلهما قسما واحدا وفرق في ذلك بين السبب وغيره
بانه محال ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود السبب اذ مع وجود
السبب لا بد من وجود المسبب الا ان يمنع مانع ومحال ان يكلفنا الفعل بشرط الصلوة
بشرط وجود الفعل بخلاف مقدمات الافعال فانه يجوز ان يكلفنا ان
يكون قد تحملنا الطهارات كما في الزكوة والحج وبنى على هذا في الشافي
نقض استدلال المعتزلة لوجوب نصب الامام على الرعية بان اقامة الحدود
واجبة فلا يتم الا به وهذا كما تراه ينادي بالمغايرة للمعنى المعروف في
كتب الاصول المشهورة لهذا الاصل وما اختاره السيد فيه محل تامل
وليس الغرض لتحقيق حاله ههنا بهم فلنعد الى البحث في المعنى المعروف
ونقول حجة بحكم السبب فيه انه ليس محل خلاف يعرف بل ادعى بعضهم فيه الاجماع
ان

وان القدرة غير حاصلة مع المسببات فيبعد تعلق التكليف بها وحدها
بل قد قيل ان الوجوب في الحقيقة لا يتعلق بالمسببات لعدم تعلق القدرة
بها اما مع عدم الاسباب فلامتناعها واما معها فلكونها حينئذ لازمة
لا يمكن تركها فحيث يرد امر متعلق ظاهرا بالمسبب فهو بحسب الحقيقة
متعلق بالسبب فالواجب حقيقة هو وان كان في الظاهر وسيلة
له وهذا الكلام عندي منظور فيه لان المسببات وان كانت القدرة
لا يتعلق بها ابتداء لكنها تتعلق بها بتوسط الاسباب وهذا القدر
كاف في جواز التكليف بها ثم ان انضمام الاسباب اليها في التكليف
يدفع ذلك الاستبعاد المدعى في حال الانفراد ومن ثم حكى بعض الاصوليين
القول بعدم الوجوب فيها ايضا عن بعض ولكنه غير معروف وعلى
كل حال فالذي اراه ان البحث في السبب قليل الجدوى لان تعليق
الامر بالمسبب نادر. اثر الشك في وجوبه هين واما غير السبب
فالاقرب عندي فيه قول المفصل لنا انه ليس لصيغة الامر دلالة
على ايجابه بواحدة من الثلث وهو ظاهر ولا يمتنع عند العقل تصريح

الامر بانه غير واجب والاعتبار الصحيح بذلك شاهد ولو كان الامر
مقتضيا لوجوبه لامتنع التصريح بنفيه واحتج ايضا بانه لو لم يقتض الوجوب
في غير السبب ايضا للزم اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن
كونه واجبا والتالي بقسميه باطل بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب
كما هو المفروض يجوز تركه وح فان بقي ذلك الواجب واجبا لزم تكليف
ما لا يطاق اذ حصوله حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق واجبا
خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا وبيان بطلان كل من قسمي
اللازم ظاهر وايضا فان العقلاء لا يتأبون في ذم تارك المقدمة مطلقا
وهو دليل الوجوب والجواب عن الاول بعد القطع ببقاء الوجوب ان
المقدور كيف يكون ممتنعا والبحث انما هو في المقدور وتاثير الايجاب
في القدرة غير معقول والحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي لان الخطاب
به عبث فلا يقع من الحكيم واطلاق القول فيه يوهم ارادة المعنى الشرعي
فينكر وجواز تحقق الحكم العقلي هنا دون الشرعي يظهر بالتامل وعن
الثاني منع كون الذم على ترك المقدمة وانما هو على ترك الفعل المامور

به

٢٠

به حيث لا ينفك عن تركها اصل الحق ان الامر بالشئ على وجه الايجاب
لا يقتضى النهى عن ضده الخاص لا لفظا ولا معنى واما العام فقد يطلق
ويراد به احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو راجع الى الخاص بل هو
عينه فى الحقيقة فلا يقتضى النهى عنه ايضا وقد يطلق ويراد به الترك وعلى
هذا يدل الامر على النهى عنه بالتضمن وقد كثر الخلاف فى هذا الاصل
واضطرب كلامهم فى بيان محله من المعانى المذكورة للضد فمنهم من جعل
النزاع فى الضد العام بمعناه المشهور اعنى الترك وسكت عن الخاص
ومنهم من اطلق لفظ الضد ولم يبين المراد منه ومنهم من قال ان النزاع
انما هو فى الضد الخاص واما العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه اذ لو لم
يدل الامر بالشئ على النهى عنه لخرج الواجب عن كونه واجبا وعندى
فى هذا نظر لان النزاع ليس بمنحصر فى اثبات الاقتضاء ونفيه ليرتفع فى
الضد العام باعتبار استلزام نفى الاقتضاء فيه خروج الواجب عن كونه
واجبا بل الخلاف واقع على القول بالاقتضاء فى انه هل هو عينه او يستلزمه
كما ستسمعه وهذا النزاع ليس ببعيد عن الضد العام بل هو اليه اقرب

ثم ان محصل الخلاف هنا انه ذهب قوم الى ان الامر بالشيء عين النهي عن
ضده في المعنى واخرون الى انه يستلزمه وهم بين مطلق الاستلزام ومصرح
بثبوته لفظا وفصل بعضهم نفى الدلالة لفظا واثبت اللزوم معنى مع تخصيصه
لمحل النزاع بالضد الخاص لنا على عدم الاقتضاء في الخاص لفظا انه لو دل لكانت
بواحدة من الثلث وكلها منتفية اما المطابقة فلان معنى الامر لغة وعرفا
هو الوجوب على ما سبق تحقيقه وحقيقة الوجوب ليست الا رجحان
الفعل مع المنع عن الترك وليس هذا معنى النهي عن الضد الخاص ضرورة
واما التضمن فلان جزء ه هو المنع من الترك ولا ريب في مغايرته للاضداد
الوجودية المعبر عنها بالخاص واما الالتزام فلان شرطها اللزوم العقلي
والعرفي ونحن نقطع بان تصور معنى صيغة الامر لا يحصل منه الانتقال الى تصور
الضد الخاص فضلا عن النهي عنه ولنا على انتفائه معنى ما سنبينه من ضعف
متمسك مثبتيه وعدم قيام دليل صالح سواه عليه ولنا على الاقتضاء في العام
بمعنى الترك ما علم من ان ماهية الوجوب مركبة من امرين احدهما المنع من الترك
فصيغة الامر الدالة على الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن وذلك واضح
وليحمج

احتج الذاهب الى انه عين النهى عن الضد بانه لو لم يكن نفسه لكان اما مثله
او ضده او خلافه واللازم باقسامه باطل بيان الملازمة ان كل متغايرين
اما ان يكونا متساويين فى الصفات النفسية اولا والمراد بالصفة
النفسية ما لا يفتقر اتصاف الذات بها الى تعقل امر زايد كالانسانية
للانسان ويقابلها المعنوية المفتقرة الى تعقل امر زايد كالحدوث
والتحيز له فان تساويا فهما مثلان كسوادين وبياضين والا فاما ان
يتنافيا بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما فى محل واحد بالنظر الى ذاتيهما
اولا فان تنافيا كذلك فضدان كالسواد والبياض والا فخلافان
كالسواد والحلاوة ووجه انتفاء اللازم باقسامه انهما لو كانا ضدين
او مثلين لم يجتمعا فى محل واحد وهما مجتمعان ضرورة انه يتحقق فى
الحركة الامر بها والنهى عن السكون الذى هو ضدها ولو كانا خلافين
لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر لان ذلك حكم الخلافين كاجتماع
السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشىء
مع ضد النهى عن ضده وهو الامر بضده لكن ذلك محال اما لانهما نقيضان

اذ يعد انعل هذا وافعل ضده امرا متناقضا كا يعد فعله وفعل ضده

خبرا متناقضا واما لانه تكليف بغير الممكن وانه محال والجواب ان كان

المراد بقولهم الامر بالشئ طلب لترك ضده على ما هو حاصل المعنى

انه طلب لفعل ضد ضده الذى هو نفس الفعل المامور به فالنزاع لفظى

لرجوعه الى تسمية فعل المامور به تركا لضده وتسميته طلبه نهيا وطريق

ثبوته النقل لغة ولم يثبت ولو ثبت لتحصل ان الامر بالشئ له عبارة اخرى

كالا حجية تحوانت وابن اخت خالتك ومثله لا يليق ان يدون فى الكتب

العلمية وان كان المراد انه طلب للكف عن ضده منعنا ما زعموا انه

لازم الخلافين وهو اجتماع كل مع ضد الاخر لان الخلافين قد يكونان

متلازمين فيستحيل فيها ذلك اذا اجتماع احد المتلازمين مع الشئ

يوجب اجتماع الاخر معه فيلزم اجتماع كل مع ضده وهو محال وقد

يكونان ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد

الاخر يستلزم اجتماع الضدين حجة القائلين بالاستلزام وجهان

الاول ان حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب فاللفظ الدال على الوجوب

يدل

يدل على حرمة النقيض بالتضمن واعتذر بعضهم عن اخذ المدعى الالتزام

واقتضا الدليل التضمن بان الكل يستلزم الجزء وهو كما ترى واجيب

بانهم ان ارادوا بالنقيض الذى هو جزء من مهية الوجوب الترك

فليس من محل النزاع فى شئ اذ لا خلاف فى ان الدال على الوجوب دال

على المنع من الترك والا خرج الواجب عن كونه واجبا وان ارادوا احد

الاضداد الوجودية فليس بصحيح اذ مفهوم الوجوب ليس بزايد على رجحان

الفعل مع المنع من الترك واين هو من ذلك وانت اذا احطت خبرا

بما حكيناه فى بيان محل النزاع علمت ان هذا الجواب لا يخلو عن نظر

لجواز كون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضا على سبيل الالتزام فى

مقابلة من ادعى انه عين النهى لا على اصل الاقتضا مما ذكر فى الكتاب

الجواب ثم ما يتم على التقدير الثانى فالتحقيق ان يردد فى الجواب

بين الاحتمالين فتلتقى بالقبول على الاول مع حمل الالتزام على

ويرد بما ذكر فى هذا الجواب على الثانى الوجه الثانى ان امر الايجاب

طلب فعل يذم تاركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور والترك

وما هو ههنا الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما ضد للفعل والذم

بالم ينهى عنه لانه معناه والمنع ممنوع بانه ما كان يستلزم النهى عنه او لا ذم الا على فعل بل ينهم على انه يفعل

سلمنا لكنا نمنع تعلق الذم بفعل الكف لضد بل نقول هو متعلق بانه

ولا نزاع لنا في النهي عنه واعلم ان بعض اهل العصر حاول جعل القول

بالاستلزام منحصرا في المعنوي فقال التحقيق ان من قال بان الامر بالشيء

يستلزم النهي عن ضده لا يقول بانه لازم عقلي له بمعنى انه لا بد عند الامر

من تعقله وتصوره بل المراد باللزوم العقلي مقابل الشرعي يعني ان العقل

يحكم بذلك اللزوم لا الشرع قال والحاصل انه اذا امر الحاكم بفعل فبعد ورود

ذلك الامر منه يلزم ان يحرم ضده والقاضي بذلك هو العقل فالنهي

عن الضد لازم له بهذا المعنى وهذا النهي ليس خطابا اصليا حتى

يلزم تعقله بل انما هو خطاب طبعي كالامر بمقدمة الواجب اللازم من

الامر بالواجب اذ لا يلزم ان يتصوره الامر هذا كلامه وانت اذا

تاملت كلام القوم رايت ان هذا التوجيه انما يتمشى في قليل من العبارات

التي اطلق فيها الاستلزام واما الاكثرون فكلامهم صريح في ارادة

اللزوم

اللزوم باعتبار الدلالة اللفظية فحكمه على الكل بارادة المعنى الذى ذكره
تعسف بحت بل قرينة بينة واحتج المفصلون على انتفاء الاقتضاء لفظا
بمثل ما ذكرناه فى برهان ما اخترناه وعلى ثبوته معنى بوجهين احدهما
ان فعل الواجب الذى هو المامور به لا يتم الا بترك ضده وما لا يتم الواجب
الذى الا به فهو واجب وح فيجب ترك فعل الضد الخاص وهو معنى
النهى عنه وجوابه يعلم مما سبق آنفا فانا نمنع وجوب ما لا يتم الواجب
الا به مطلقا بل يختص ذلك بالسبب وقد تقدم والثانى ان فعل الضد
الخاص مستلزم لترك المامور به وهو محرم قطعا ... عنا
لان مستلزم المحرم محرم والجواب ان اردتم بالا... ام الاقتضاء والعلية
منعنا المقدمة الاولى وان اردتم به مجرد عدم الانفكاك فى الوجود
الخارجى على سبيل التجوز منعنا الاخيرة وتنقيح البحث ان الملزوم اذا
كان علة اللازم لم يبعد كون تحريم اللازم مقتضيا لتحريم الملزوم
لنحو ما ذكر فى توجيه اقتضاء ايجاب المسبب ايجاب السبب فان العقل
يستبعد تحريم المعلول من دون تحريم العلة وكذا اذا كانا معلولين

لعلة واحدة فان انتفاء التحريم في احد المعلولين ليستدعي انتفاءه في العلة
فيختص المعلول الآخر الذي هو المحرم بالتحريم من دون علة واما اذا انتفت
العلية بينهما والاشتراك في العلة فلا وجه لانتفاء تحريم اللازم تحريم الملزوم
اذ لا ينكر العقل تحريم احد امرين متلازمين انفا فا مع عدم تحريم الآخر
وقصارى ما يتخيل ان تضاد الاحكام باسرها يمنع من اجتماع حكمين
منها في امرين متلازمين وفيه ان المستحيل انما هو اجتماع الضدين
في موضوع واحد على ان ذلك لو اثبت قول الكعبي بانتفاء المباح لما هو
معترض من ان الترك الحرام لا بد ان يتحقق في ضمن فعل من الافعال ولا
ريب في وجوب ذلك الترك فلا يجوز ان يكون الفعل المتحقق في ضمنه
مباحا لانه لازم للترك ويمتنع اختلاف المتلازمين في الحكم وليتا عن
هذا القول غير خفيه ولهم في رده وجوه في بعضها تكلف حيث ضايقهم
القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا لظنهم ان الترك الواجب لا يتم
الا بفعل من الافعال فيكون واجبة تخييرا اما التحقيق في رده انه مع وجود
الصارف عن الحرام لا يحتاج الترك الى شيء من الافعال وانما هي

لازم

كما يشهد في دار الغصب فان الصلاة والتصرف في دار الغصب معلولان لعلة واحدة وهو الكون

لوازم الوجود حيث نقول بعدم بقا الاكوان واحتياج الباقى الى المؤثر وان قلنا
بالبقا والاستغنا جاز خلو المكلف من كل فعل فلا يكون هناك الا الترك واما
مع انتفا الصارف وتوقف الامتثال على فعل منها للعلم بانه لا يتحقق الترك ولا
يحصل الا مع فعله فمن يقول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا يلتزم بالوجوب (الوجوب)
فى هذا الغرض ولا ضير فيه كما اشار اليه بعضهم ومن لا يقول به فهو فى سعة
من هذا وغيره اذا تمهد هذا فاعلم انه ان كان المراد باستلزام الضد الخاص (الخاص)
لترك المامور به انه لا ينفك عنه وليس بينهما علية ولا مشاركة فى علة فقد
عرفت ان القول بتحريم الملزوم حينئذ لتحريم اللازم لا وجه له وان كان المراد
انه علة فيه ومقتضى له فهو ممنوع لما هو بين من ان العلة فى الترك المذكور
انما هى وجود الصارف عن فعل المامور به وعدم الداعى اليه وذلك
مستمر مع فعل الاضداد الخاصة فلا يتصور صدورها من جمع شرايط (التكليف)
مع انتفا الصارف الا على سبيل الالجا والتكليف معه ساقط وهكذا
القول بتقدير ان يراد بالاستلزام اشتراكهما فى العلة فانه ممنوع ايضا
لظهور ان الصارف الذى هو العلة فى الترك ليس علة لفعل الضد نعم (الترك [illegible] المذكور [illegible] الضد الخاص)

هو مع ارادة الضد من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد فاذا كان واجبا
كانا مما لا يتم الواجب الا به واذ قد اثبتنا سابقا عدم وجوب غير السبب
من مقدمة الواجب فلا حكم فيهما بواسطة ما هما مقدمة له لكن الصارف
باعتبار اقتضائه ترك المامور به يكون منهيا عنه كما قد عرفت فاذا اتى
به المكلف عوقب عليه من تلك الجهة وذلك لا ينافي التوصل الى الواجب
فيحصل ويصح الاتيان بالواجب الذي هو احد الاضداد الخاصة ويكون النهي
متعلقا بتلك المقدمة ومعلولها لا بالضد المضاد المعلول وحيث رجع
حاصل البحث ههنا الى البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به وعدمه فلو رام
لبعض التعلق بما نبهناه عليه بعد تقريبه بنوع من التوجيه كان يقول لو لم يكن
الضد منهيا عنه لصح فعله وان كان واجبا موسعا لكنه لا يصح في الواجب
الموسع لان فعل الضد يتوقف على وجود الصارف عن الفعل المامور
به وهو محرم قطعا فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا
الصارف واجبا باعتبار كونه مما لا يتم الواجب الا به فيلزم اجتماع
الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي ولا ريب في بطلانه لدفعناه بان صحة

٣٠

البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به يقتضى تمامية الوجه الاول
من الحجة فلا يحتاج الى هذا الوجه الطويل على ان الذى يقتضيه
التدبر فى وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا على القول به انه ليس
على حد غيره من الواجبات والا لكان اللازم فى نحو ما اذا وجب
الحج على النائى فقطع المسافة او بعضها على وجه منهى عنه ان
لا يحصل الامتثال ح فيجب عليه اعادة السعى بوجه سائغ لعدم
صلاحية الفعل المنهى عنه للامتثال كما سياتى بيانه وهم
لا يقولون بوجوب الاعادة قطعا فنعلم ان الوجوب فيها انما هو
للتوصل بها الى الواجب ولا ريب انه بعد الاتيان بالفعل
المنهى عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب لانتفاء غايته اذا عرفت
ذلك فنقول الواجب الموسع كالصلوة مثلا يتوقف حصوله
بحيث يتحقق به الامتثال على ارادته وكراهة ضده فاذا قلنا
بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت تلك الارادة وهاتيك
الكراهة واجبتين فلا يجوز تعلق الكراهة بالضد الواجب لان

كانت محرمة فيجتمع ح الوجوب والتحريم في شيء واحد شخصي وهو
باطل كما سيجيء لكن قد عرفت ان الوجوب في مثله انما هو للتوصل الى
ما لا يتم الا به فاذا فرضنا ان المكلف عصى وكره ضد الواجب حصل له
التوصل الى المطلوب فيسقط ذلك الوجوب لفوات الغرض منه كما علم
من مثال الحج ومن هنا يتجه ان يقال بعدم دلالة الامر على النهي وان قلنا
بوجوب ما لا يتم الواجب الا به اذ كون وجوبه للتوصل يقتضي اختصاصه
بحالة امكانه ولا ريب انه مع وجود الصارف عن الفعل الواجب
وعدم الداعي لا يمكن التوصل فلا معنى لوجوب المقدمة ح وقد علمت
ان وجود الصارف وعدم الداعي مستمران مع الاضداد الخاصة ايضا
فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما ينهض دليلا
على الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى
على من اعطاها حق النظر وح فاللازم عدم وجوب ترك الضد الخاص
في حال عدم ارادة الفعل المتوقف عليه من حيث كونه مقدمة له فلا
يتم الاستناد في الحكم بالاقتضاء اليه وعليك بامعان النظر في هذا المباحث

في

٤١

فان لا اعلم احدا حام حولها فصل المشهور بين اصحابنا ان الامر
بالشيئين او الاشياء على وجه التخيير يقتضي ايجاب الجميع لكن تخييرا
بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا
بالاصالة وهو اختيار جمهور المعتزلة وقالت الاشاعرة الواجب واحد
لا بعينه ويتعين بفعل المكلف قال العلامة رحمه الله ونعم ما قال
الظاهر انه لا خلاف بين القولين في المعنى لان المراد بوجوب الكل على
البدل انه لا يجوز للمكلف الاخلال بها اجمع ولا يلزمه الجمع بينها
وله الخيار في تعيين ايها شاء والقائلون بوجوب واحد لا بعينه عنوا
به هذا فلا خلاف معنوي بينهم نعم هنا مذهب تبرأ كل واحد
من المعتزلة والاشاعرة منه ونسبه كل منهما الى صاحبه واتفقا على
فساده وهو ان الواجب واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا
الا ان الله تعالى يعلم ان ما يختاره المكلف وهو ذلك المعين عنده
تعالى ثم انه اطال الكلام في البحث عن هذا القول وحيث كان بهذه
المثابة فلا فائدة لنا مهمة في اطالة القول في توجيهه ورده ولقد احسن

المحقق رحمه الله حيث قال بعد نقل الخلاف في هذه المسئلة وليست المسئلة

كثيرة الفائدة الامر بالفعل في وقت يفضل عنه جايز عقلاً وواقع على الاصح

ويعبر عنه بالواجب الموسع كصلوة الظهر مثلا وبه قال اكثر الاصحاب كالمرتضى

والشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين من العامة وانكر ذلك قوم لظنهم

انه يؤدي الى جواز ترك الواجب ثم انهم افترقوا على ثلثة مذاهب احدها

ان الوجوب فيما ورد من الاوامر التي ظاهرها ذلك مختص باول الوقت وهو

الظاهر من كلام المفيد رحمه الله على ما ذكره العلامة وثانيها انه مختص باخر

الوقت ولكن لو فعل في اوله كان جاريا مجرى تقديم الزكوة فيكون نفلا يسقط

به الفرض وثالثها انه مختص بالاخر واذا فعل في الاول وقع مراعى فان بقي

مكلفا على صفات التكليف تبين ان ما اتى به كان واجبا وان خرج

عن صفات المكلفين كان نفلا وهذان القولان لم يذهب اليهما احد من

طايفتنا وانما هما لبعض العامة والحق تساوي جميع اجزاء الوقت في

الوجوب بمعنى ان للمكلف الاتيان به في اول الوقت ووسطه واخره وفي

اي جزء اتفق ايقاعه كان واجبا بالاصالة من غير فرق بين بقائه على صفة

التكليف

التكليف وعدمه في الحقيقة يكون راجعا الى الواجب المخير وهل يجب
البدل وهو العزم على اداء الفعل في الثاني الحال اذا اخره عن اول الوقت
ووسطه قال السيد المرتضى نعم واختاره الشيخ رحمه الله على ما حكاه المحقق
عنه وتبعهما السيد ابو المكارم ابن زهرة والقاضي سعد الدين ابن البراج
وجماعة من المعتزلة والاكثرون على عدم الوجوب ومنهم المحقق والعلامة
رحمهما الله وهو الاقرب فيحصل مما اخترناه في المقام دعويان لنا
على الاولى منهما ان الوجوب مستفاد من الامر وهو مقيد بجميع الوقت
لان الكلام فيما هو كذلك وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت
حال كونه الوقت
بان يكون الجزء الاول من الفعل منطبقا على الجزء الاول من الوقت والاخر
على الاخر فان ذلك باطل اجماعا فلا تكرار في اجزائه بان ياتي بالفعل
في كل جزء بعينه من اجزاء الوقت وليس في الامر تعرض لتخصيصه باول الوقت
او اخره ولا بجزء من اجزائه المعينة قطعا بل ظاهره ينفي التخصيص ضرورة
دلالته على تساوي نسبة الفعل الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتخصيص
بالاول او الاخر تحكما باطلا ويتعين القول بوجوبه على التخيير في اجزاء الوقت

ففي اي جزء اداه فقد اداه في وقته وايضا لو كان الوجوب مختصا بجزء معين
فان كان آخر الوقت كان المصلي للظهر مثلا في غيره مقدما للصلوة
على الوقت فلا تصح كما لو صلاها قبل الزوال وان كان اوله كان المصلي
في غيره قاضيا فيكون بتاخيره له عن وقته عاصيا كما لو اخر الى وقت العصر
وهما خلاف الاجماع ولنا على الثانية ان الامر ورد بالفعل وليس فيه
تعرض للتخيير بينه وبين العزم بل ظاهره ينفي التخيير ودن كونه دالا على
وجوب الفعل بعينه ولم يقم على وجوب العزم دليل غيره فيكون القول
به ايضا تحكما كتخصيص الوجوب بجزء معين احتجوا بوجوب العزم بانه
لو جاز ترك الفعل في اول الوقت او وسطه من غير بدل لم ينفصل عن
المندوب فلا بد من ايجاب البدل ليحصل التميز بينهما وحيث يجب فليس
هو غير العزم للاجماع على عدم بدلية غيره وبانه ثبت في الفعل والعزم
حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزء ولو اخل بهما عصى
وذلك معنى وجوب احدهما فيثبت والجواب عن الاول ان الانفصال
عن المندوب ظاهر مما مر فان اجزاء الوقت في الواجب الموسع باعتبار

نظو

تعلق الامر بكل واحد منهما على سبيل التخيير يجري مجرى الواجب المخير ففي
اي جزء اتفق ايقاع الفعل فهو قائم مقام ايقاعه في الاجزاء البواقي فكما
ان حصول الامتثال في المخير بفعل واحد من الخصال لا يخرج ما عداه عن
وصف الوجوب التخييري كذلك ايقاع الفعل في الجزء الاوسط او الاخير
من الوقت في الموسع لا يخرج ايقاعه في الاول منه مثلا عن وصف الوجوب
الموسع وذلك ظاهر بخلاف المندوب فانه لا يقوم مقامه حيث يترك
شئ وهذا كاف في الانفصال وعن الثاني انا نقطع بان الفاعل للصلوة
مثلا ممتثل باعتبار كونها صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين لو جيء
تخيير اعني الفعل والعزم فلو كان ثم تخيير بينهما لكان الامتثال بها من حيث
اي الواجب الموسع
انها احدهما على ما هو مقرر في الواجب التخييري وايضا فالاثم الحاصل على
الاخلال بالعزم على تقدير تسليمه ليس لكون المكلف مخيرا بينه وبين الصلوة
اشارة الى منع حصول الاثم بترك العزم الا القصد
حتى يكون احد خصال الكفارة بل لان العزم على فعل كل واجب اجمالا حيث
اي العزم والصلوة
يكون الالتفات اليه بطريق الاجمال وتفصيلا عند كونه متذكرا له بخصوصه حكم
من احكام الايمان يثبت مع ثبوت الايمان سواء دخل وقت الواجب

الفعل ... لانه عين محل النزاع

... وجوب العزم لان الفعل غير ...

او لم يدخل فهو واجب مستمر عند الالتفات الى الواجبات اجمالا او تفصيلا
فليس وجوبه على سبيل التخيير بينه وبين الصلوة واعلم ان بعض الاصحاب
توقف في وجوب العزم على الوجه الذي ذكره له وجه وان كان الحكم به
متكررا في كلامهم وربما استدل له بتحريم العزم على ترك الواجب لكونه
عزما على الحرام فيجب العزم على الفعل لعدم انفكاك المكلف من هذين
العزمين حيث لا يكون غافلا ومع الغفلة لا يكون مكلفا وهو كما ترى
حجة من خص الوجوب باول الوقت ان الفضيلة في الوقت ممتنعة لادائها
الى جواز ترك الواجب فيخرج عن كونه واجبا وح فاللازم صرف الامر الى
جزء معين من الوقت واما الاول او الاخير لانتفاء القول بالواسطة ولو
كان هو الاخير لما خرج عن العهدة بادائه في الاول وهو باطل اجماعا فتعين
ان يكون هو الاول والجواب اما عن امتناع الفضيلة في الوقت فقد
اتضح مما حققناه انفا فلا نطيل باعادته واما عن تخصيص الوجوب
بالاول فبانه لو تم لما جاز تاخيره عنه وهو باطل ايضا كما تقدمت الاشارة
اليه واحتج من علق الوجوب باخر الوقت بانه لو كان واجبا في

الاول

الاول لعصى بتاخيره لانه ترك للواجب وهو الفعل فى الاول لكن التالى
باطل بالاجماع فكذا المقدم وجوابه منع الملازمة والسند ظاهر مما تقدم
فان اللزوم المدعى انما يتم لو كان الفعل فى الاول واجبا على التعيين و
ليس كذلك بل وجوبه على سبيل التخيير وذلك ان الله تعالى اوجب عليه
ايقاع الفعل فى ذلك الوقت ومنعه من اخلاله عنه وسوغ له الاتيان
به فى اى جزء شاء منه فان اختار المكلف ايقاعه فى اوله او وسطه
او اخره فقد فعل الواجب وكما ان جميع الخصال فى الواجب المخير
يتصف بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب
الاتيان بالجميع بل اختار للمكلف ما شاء منها فكذا هنا لا يجب
عليه ايقاع الفعل فى الجميع ولا يجوز له اخلاله بالجميع عنه والتعيين
مفوض اليه ما دام الوقت متسعا فاذا تضيق تعين عليه الفعل و
ينبغى ان يعلم ان بين التخيير فى الموضعين فرقا من حيث ان متعلقه
فى الخصال الجزئيات المخالفة بالحقايق وفيما نحن فيه الجزئيات
المتفقة بالحقيقة فان الصلوة المؤداة مثلا فى جزء من اجزاء الوقت

مثل المؤداة فى كل جزء من الاجزاء الباقية والمكلف مخير بين هذه الا
الاشخاص المتخالفة بتشخصاتها المماثلة بالحقيقة وقيل بل الفرق
ان التخير هناك بين جزئيات الفعل وههنا فى اجزاء الوقت والامر سهل
اصل الحق ان تعليق الامر بل مطلق الحكم على شرط يدل على انتفائه عند
انتفاء الشرط وهو مختار اكثر المحققين ومنهم الفاضلان وذهب
السيد المرتضى الى انه لا يدل الا بدليل منفصل وتبعه ابن زهره وهو قول المحقق والعلامة
جماعة من العامة لنا ان قول القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك يجرى فى
العرف مجرى قولنا الشرط فى اعطائه اكرامك والمتبادر من هذا
انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام قطعا بحيث لا يكاد ينكر عند مراجعة
الوجدان فيكون كذلك لغة ايضا هكذا واذا ثبت الدلالة على هذا
فاضممنا المعنى عرفا ضممنا الى ذلك مقدمة اخرى سبق التنبيه عليها وهى اصالة عدم
النقل فيكون كذلك لغة واحتج السيد بان تاثير الشرط هو تعلق
الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط آخر يجرى مجراه ولا يخرج عن
ان يكون شرطا الا يرى ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم و

وان لم يكونا رجلين فرجل وامرتان الآية يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم
اليه شرنا انضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم نعلم بدليل ان ضم
ثم نعلم ان ضم امرأتين الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني صح
اليمين الى الواحد يقوم مقامه ايضا فنيابة بعض الشروط عن بعض
اكثر من ان يحصى واحتج من اتفق مع ذلك بانه لو كان انتفاء الشرط مقتضيا
١ لانتفاء ما علق عليه لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان
اردن تحصنا دالا على عدم تحريم الاكراه حيث لا يردن التحصن و
ليس كذلك بل هو حرام مطلقا والجواب عن الاول انه اذا علم وجود
ما يقوم مقامه كما في المثال الذي ذكره لم يكن ذلك الشرط وحده شرطا
بل الشرط احدهما فيتوقف انتفاء المشروط على انتفائهما معا لان مفهوم
احدهما لا يعدم الا بعدمهما وان لم يعلم له بدل كما هو مفروض المبحث كان
الحكم مختصا به ولزم من عدمه عدم المشروط للدليل الذي ذكرناه وعن
الثاني بوجوه احدها ان ظاهر الاية يقتضي عدم تحريم الاكراه اذا لم يردن
التحصن لكن لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الاباحة اذ انتفاء الحرمة
قد يكون بطريان الحل وقد يكون الامتناع وجود متعلقها عقلا لان

السالبة يصدق بانتفاء المحمول تارة وبعدم الموضوع اخرى والموضوع
هنا منتف لانهن اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء ومع ارادتهن
البغاء يمتنع اكراههن عليه فان الاكراه هو حمل الغير على ما يكرهه
بحيث لا يكون كارها يمتنع تحقق الاكراه فلا يتعلق به الحرمة وثانيها
ان التعليق بالشرط انما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه اذا لم يظهر للشرط
فائدة اخرى ويجوز ان يكون فائدته في الاية المبالغة في النهي عن الاكراه
يعني انهن اذا اردن العفة فالمولى احق بارادتها او ان الاية نزلت
فيمن يردن التحصن ويكرههن المولى على الزنا وثالثها انا سلمنا
ان الاية تدل على انتفاء حرمة الاكراه بسبب انتفاء الشرط نظرا الى الظ
لكن اجماع القاطع عارضه ولا ريب ان الظاهر يدفع بالقاطع
اصل واختلفوا في اقتضاء التعليق على الصفة نفي الحكم عند انتفائها
فاثبته قوم وهو الظاهر من كلام الشيخ وجنح اليه الشهيد في الذكرى
ونفاه السيد والمحقق والعلامة وكثير من الناس وهو الاقرب
لنا انه لو دل لكانت باحدى الثلث وهي باسرها منتفية اما الملازمة

فبيّن

فيه واما الانتفاء اللازم فظاهر بالنسبة الى المطابقة والتضمن
اذ نفي الحكم عن غير محل الوصف ليس عين اثباته فيه ولا جزؤه ولا
لوكان كذلك لكانت الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم معترف
بفساده واما بالنسبة الى الالتزام فلانه لا ملازمة في الذهن ولا
في العرف بين ثبوت الحكم مع انتفاء الصفة لعري تعليقه عليها عند صفة كوجوب الزكوة في السائمة وانتفائه عند اخرى كعدم وجوبها في المعلوفة احتجوا بانه لو ثبت الحكم صح
عن الفائدة وجرى مجرى قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيب
والاسود اذا نام لا يبصر والجواب المنع من الملازمة فان الفائدة غير منحصرة
فيما ذكرتم بل هي كثيرة منها شدة الاهتمام ببيان حكم محل
الوصف اما لاحتياج السامع الى بيانه كان يكون مالكا للسائمة
مثلا دون غيرها او لدفع توهم عدم تناول الحكم له كما في قوله تعالى
ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه لولا التصريح بالخشية لامكن
ان يتوهم جواز القتل معها فدل بذكرها على ثبوت التحريم عندها
ايضا ومنها ان يكون المصلحة مقتضية لاعلامه حكم الصفة بالنص
وما عداها بالبحث والفحص ومنها وقوع السؤال عن محل الوصف

دون غيره فيجاب على طبقه او تقدم بيان حكم الغير لنحو هذا من قبل

واعترض بان الخصم انما يقول باقتضاء التخصيص بالوصف نفى

الحكم عن غيره اذا لم يظهر للتخصيص فائدة سواه فحيث يتحقق ما ذكر

ثمة من الفوائد لا يبقى من محل النزاع فى شئ وجوابه ان المدعى علم

وجدان صورة لا يحتمل فائدة من تلك الفوائد وذلك كاف

فى الاستغناء عن اقتضاء النفى الذى صرحتم اليه صونا لكلام البلغا

عن التخصيص لا لفائدة اذ مع احتمال الفائدة منها يحصل الصون

ويتادى ما لابد فى الحكم منه فيحتاج اثبات ما سواه الى دليل وايضا

تمثيلهم فى الحجة بالابيض والاسود فلا نسلم ان المقتضى لاستهجانه

هو عدم انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف وانما هو كونه بيانا للواضحات

اصل والاصح ان التقييد بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها

لما قبلها وفاقا لاكثر المحققين وخالف فى ذلك السيد رضى الله

عنه فقال تعليق الحكم بغاية انما يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما

بعدها يعلم انتفاؤه واثباته بدليل ووافقه على هذا بعض العامة

لنا

٢٠٧

لنا ان قول القائل صوموا الى الليل معناه اخر وجوب الصوم مجيء

الليل فلو فرض ثبوت الوجوب بعد مجيئه لم يكن الليل اخرا وهو

خلاف المنطوق احتج السيد ره بنحو ما سبق في الاحتجاج على نفي

دلالة التخصيص بالوصف حتى انه قال من فرق بين تعليق الحكم

بصفة وتعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض لانه فرق

بين امرين لا فرق بينهما فان قال فاي معنى لقوله تعالى ثم اتموا الصيام

الى الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه صوم قلنا واي معنا

لقوله عليه السلام في سائمة الغنم الزكوة والمعلوفة مثلها فان قيل

لا يمتنع ان يكون المصلحة في ان يعلم ثبوت الزكوة في السائمة بهذا

النص ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل اخر قلنا لا يمتنع فيما علق بغاية

ضربنا بحرف والجواب المنع من مساواته للتعليق بالصفة فان اللزوم

هنا ظاهر اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد بكون اخره الليل مثلا

عن عدمه في الليل بخلافه هناك كما علمت وبالغة السيد ره

في التسوية بينهما لا وجه لها بل التحقيق ما ذكره بعض الافاضل من انه

وفيه نظر لان ما بعد مجيء الليل لو كان واجبا لكان فرض ثبوت الوجوب بعد مجيئه لم يكن ما بعد الليل اخرا وهو خلاف المنطوق

وفيه نظر لان تصور الصوم المقيد بكون اخره ما بعد الليل لا الليل لان اول مجيء الليل نزاع اخر وهو ان نهاية الغاية داخل في المغيا ام لا

اقوى دلالة من التعليق بالشرط ولهذا قال بدلالته كل من قال

بدلالة الشرط وبعض من لم يقل بها اصل قال اكثر مخالفينا ان

الامر بالفعل المشروط جايز وان علم الامر انتفاء شرطه وربما

تعدى بعض متاخريهم فاجازه وان علم المامور ايضا مع نقل

كثير منهم الاتفاق على منعه وشرط اصحابنا في جوازه مع انتفاء الشرط

كون الامر جاهلا بالانتفاء كان يامر السيد عبده بالفعل في غد

ويتفق موته قبله فان الامر هنا جايز باعتبار عدم العلم

بانتفاء الشرط ويكون مشروطا ببقاء العبد الى الوقت المعين واما مع

علم الامر كامر الله زيدا بصوم غد وهو يعلم موته فيه فليس بجايز وهو

الحق لكن لا يعجبني الترجمة عن البحث بما ترى وان تكرر ايرادها

في كتب القوم وسيظهر لك سر ما قلته وانما لم اعدل عنها ابتداء قصدا

الى مطابقة دليل الخصم لما عنون به الدعوى حيث جعله على الوجه

الذي حكيناه ولقد اجاد علم الهدى حيث تنحى عن هذا المسلك

واحسن التادية عن اصل المطلب فقال وفي الفقها والمتكلمين من يجوز

ان

ان يامر الله تعالى بشرط اذ لا يمنع المكلف من الفعل او بشرط ان يقدره
ويزعمون انه يكون مامورا بذلك مع المنع وهذا غلط لان الشروط
انما يحسن ممن لا يعلم العواقب ولا طريق له الى علمها فاما العالم بالعواقب
وباحوال المكلف فلا يجوز ان يامر بشرط قال والذي يبين ذلك ان
الرسول صلوات الله عليه واله لو اعلمنا ان زيدا لا يمكن من الفعل في
وقت مخصوص قبح منا ان نامره بذلك لا محالة وانما حسن دخول
الشرط فيما يامر فقد علمنا بصفة في المستقبل الا ترى انه لا يصح الشرط
فيما يصح فيه العلم ولنا اليه طريق نحو حسن الفعل لانه مما يصح ان نعلمه
وكون المامور متمكنا لا يصح ان يعلم عقلا فاذا فقد الخبر فلا بد من
الشرط ولا بد من ان يكون احدنا في امره يحصل له حكم الظان لتمكن
من يامره بالفعل مستقبلا ويكون الظن في ذلك قائما مقام العلم
وقد ثبت ان الظن يقوم مقام العلم اذا تعذر العلم فاما مع حصوله
فلا يقوم مقامه واذا كان القديم تعالى عالما بتمكن من يتمكن وجب
ان يوجه الامر نحوه دون من يعلم انه لا يتمكن فالرسول صلى الله عليه واله

حالكما لنا اذ علمنا الله تعالى حال من نامره فعند ذلك نامره

بلا شرط قلت هذه الجملة التى افادها السيد قدس الله نفسه

كافية فى تحرير المقام وافية باثبات المذهب المختار فلا غرو ان

نقلناها بطولها واكتفينا بها عن اعادة الاحتجاج على ما صرنا اليه

احتج المجوزون بوجوه الاول لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه

لم يعص احد واللازم باطل بالضرورة من الدين وبيان الملازمة

ان كلما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف

له فلا تكليف به فلا معصية الثانى لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف

واللازم باطل اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف

وقبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفا

لا يقال قد يحصل له العلم قبل الفعل اذا كان الوقت متسعا

واجتمعت الشرايط عند دخول الوقت وذلك كاف فى تحقق التكليف

لانا نقول نحن نفرض الوقت المتسع زمنا زمنا ونردد فى كل جزء

فانه مع الفعل فيه وبعده ينقطع وقبل الفعل يجوز ان لا يبقى بصفة

التكليف

التكليف فی الجزء الاخر فلا یعلم حصول الشرط الذی هو بقاؤه بالصفة

فیه فلا یعلم التکلیف واما بطلان اللازم فبالضرورة الثالث

لو لم یصح لم یعلم ابرهیم علیه السلام وجوب ذبح ولده ولم یحتج الی

فداء الرابع کما ان الامر یحسن لمصالح تنشأ من المأمور به کذلک یحسن

لمصالح تنشأ من نفس الامر وموضع النزاع من هذا القبیل فان المکلف

من حیث عدم علمه بامتناع فعل المأمور به ربما یوطن نفسه علی الامتثال

فیحصل له بذلک لطف فی الاخرة وفی الدنیا الانزجار عن القبیح الا

تری ان السید قد یستصلح بعض عبیده باوامر ینجزها علیه مع عزمه

علی نسخها امتحانا له والانسان قد یقول بغیره وکلتک فی بیع عبدی

مثلا مع علمه بانه سیعزله اذا کان غرضه استمالة الوکیل او امتحانه

فی امر العبد والجواب عن الاول ظاهر مما حققه السید رحمه الله اذ لیس

نزاعنا فی مطلق شرط الوقوع وانما هو فی الشرط الذی یتوقف علیه

تمکن المکلف شرعا وقدرته علی امتثال الامر ولیست الارادة منه

قطعا والملازمة انما یتم بتقدیر کونها منه وح یتوجه المنع علیها

لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم
النسخ وقد علمه والا لم یقدم عن ذبح ولده صح

وعن الثاني المنع من بطلان اللازم وادعا الضرورة فيه مكابرة
وبهتان وقد ذكر السيد رضي الله عنه في تتمة تنقيح المقام ما
يتضح به سند هذا المنع فقال ولهذا نذهب الى انه لا يعلم بانه مامور
بالفعل الا بعد تقضي الوقت وخروجه فيعلم انه كان مامورا به وليس
يجب اذا لم يعلم قطعا انه مامور ان يسقط عنه وجوب التحرز لانه اذا
جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم وهذه امارة يغلب معها الظن ببقائه
وجب ان يتحرز من ترك الفعل والتقصير فيه ولا يتحرز من ذلك الا
بالشروع في الفعل والابتداء به ولذلك مثال في العقل وهو ان
المشاهد للسبع من بعد مع تجويزه ان يخترم السبع قبل ان يصل اليه
يلزمه التحرز منه لما ذكرناه ولا يجب اذا لزمه التحرز ان يكون عالما ببقاء
السبع وتمكنه من الاضرار به وهذا كلام جيد ما عليه في توجيه المنع من مزيد
وبه يظهر الجواب عن استدلال بعضهم على حصول العلم بالتكليف قبل
الفعل بانعقاد الاجماع على وجوب الشروع فيه بنية الفرض اذ يكفي
في وجوب نية الفرض غلبة الظن بالبقاء والتمكن حيث لا سبيل
الى

الى القطع فلا دلالة على حصول العلم وعن الثالث بالمنع من تكليف ابرهيم
عليه السلام بالذبح الذى هو فرى الاوداج بل كلف بمقدماته كالاضجاع
وتناول المدية وما يجرى مجرى ذلك والدليل على هذا قوله تعالى و
ناديناه أن يا ابرهيم قد صدقت الرؤيا فاما جزعه عليه السلام فلاشفاقه
من ان يؤمر بعد مقدمات الذبح به نفسه بجريان العادة بذلك واما الفداء
فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به من الذبح او عن مقدمات الذبح
زيادة على ما فعله لم يكن قد امر بها اذ لا يجب فى الفدية ان يكون من جنس
المفدى وعن الرابع انه لو سلم لم يكن طلب هناك للفعل لما قد علم من امتناعه
بل للعزم على الفعل والانقياد اليه والامتثال وليس النزاع فيه بل فى نفس
الفعل واما ما ذكر من المثال فانما يحسن لمكان التوصل الى تحصيل
العلم بحال العبد والوكيل وذلك ممتنع فى حقه تعالى اصل الاقرب
عندى ان نسخ مدلول الامر وهو الوجوب لا يبقى معه الدلالة على الجواز
بل يرجع الى الحكم الذى كان قبل الامر به قال العلامة فى النهاية وبعض
المحققين من العامة وقال اكثرهم بالبقا وهو مختاره فى التهذيب لنا ان

الامر انما يدل على الجواز بالمعنى الاعم اعنى الاذن فى الفعل فقط وهو قدر
مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والكراهة فلا يتقوم الا بما
فيها من القيود ولا يدخل بدون ضم شئ منها اليه فى الوجود فاعتبار بقائه بنفسه
بعد نسخ الوجوب غير معقول والقول بانضمام الاذن فى الترك اليه باعتبار
لزومه لرفع المنع الذى اقتضاه النسخ موقوف على كون النسخ متعلقا بالمنع
من الترك الذى هو جزء مفهوم الوجوب دون المجموع وذلك غير معلوم
اذ النزاع فى النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب ونحوه وهو كما يحتمل التعلق
بالجزء الذى هو المنع من الترك لكون رفعه كافيا فى رفع مفهوم الكل كذلك
يحتمل التعلق بالمجموع وبالجزء الاخر الذى هو رفع الحرج عن الفعل كما ذكره
البعض وان كان قليل الجدوى لكونه فى الحقيقة راجعا الى التعلق بالمجموع
احتجوا بان المقتضى للجواز موجود والمانع منه مفقود فوجب القول بتحققه
اما الاول فلان الجواز جزء من الوجوب والمركب المقتضى للمركب مقتض لاجزائه
واما الثانى فلان الموانع كلها منتفية بحكم الاصل والفرض سوى النسخ
لنسخ الوجوب وهو لا يصلح للمانعية لان الوجوب ماهية مركبة والمركب

يكفى

يكفي في رفعه رفع احد اجزائه فيكون رفع الوجوب رفع المنع من الترك
الذي هو جزؤه وح فلا يدل نسخه على ارتفاع الجواز فان قيل لا نم عدم
ما ينفيه نسخ الوجوب لثبوت الجواز لان الفصل علة لوجود الحصة التي معه
من الجنس كما نص عليه جمع من المحققين فالجواز الذي هو جنس للواجب وغيره
لا بد لوجوده في الواجب من علة هي الفصل له وذلك هو المنع من الترك
فزواله مقتض لزوال الجواز لان المعلول يزول بزوال العلة فثبت منافية
النسخ لبقاء الجواز قلنا هذا مردود من وجهين احدهما ان الخلف واقع
في كون الفصل علة للجنس فقد انكره بعضهم وقال انهما معلولان لعلة
واحدة وتحقيق ذلك يطلب من مواضعه وثانيهما انا وان سلمنا كونه
علة له فلا نم ان ارتفاعه مطلقا يقتضي ارتفاع الجنس بل انما يرتفع
بارتفاعه اذا لم يخلفه فصل اخر وذلك لان الجنس انما يفتقر الى فصل ما
ومن البين ان ارتفاع المنع من الترك مقتض لثبوت الاذن فيه وهو فصل
اخر للجنس الذي هو الجواز والحاصل ان للجواز قيدين احدهما المنع من الترك
والاخر الاذن فيه فاذا زال الاول خلفه الثاني ومن هنا ظهر انه ليس المدعى

ثبوت الجواز بمجرد الامر بل به وبالناسخ فخفسه بالاول وفصله بالثاني ولا

ينافي هذا اطلاق القول بانه اذا نسخ الوجوب بقي الجواز حيث ان ظاهره

استقلال الامر به فان ذلك توسع في العبارة واكثرهم مصرحون بما قلنا

فان قيل كما ان رفع المركب يحصل تارة برفع جميع اجزائه واخرى برفع بعضها

لم يعلم بقاء الجواز بعد رفع الوجوب لتساوي احتمالي رفع البعض الذي

يتحقق معه البقاء ورفع الجميع الذي معه يرتفع قلنا الظاهر يقتضي البقاء

لتحقق مقتضيه اولا والاصل استمراره فلا يدفع بالاحتمال وتوضيح ذلك

ان النسخ انما توجه الى الوجوب والمقتضي للجواز هو الامر فنستصحب الى ان

يثبت ما ينافيه وحيث ان رفع الوجوب يتحقق برفع احد جزئيه لم يبق

لنا سبيل الى القطع بثبوت المنافي فنستمر الجواز ظاهرا وهذا معنى

ظهور بقائه والجواب المنع من وجود المقتضي فان الجواز الذي هو

جزء من ماهية الوجوب وقدر مشترك بينها وبين الاحكام الثلثة الاخر

لا تحقق له بدون انضمام احد قيودها اليه قطعا وان لم يثبت عليه الفصل

للمحتملات لانحصار الاحكام في الخمسة بعد في الضروريات وح فالشك

في وجود

ن وجود القيد يوجب الشك فى وجود المقتضى وقد علمت ان نسخ الوجوب
كما يحتمل التعلق بالوجود لقيد فقط اعنى المنع من الترك فيقتضى ثبوت
نقيضه الذى هو قيد اخر كذلك يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد ومعه
فانضمام القيد مشكوك فيه ولا يتحقق معه وجود المقتضى ولو تشبث الخصم
فى ترجيح الاحتمال الاول باصالة عدم تعلق النسخ بالجميع لكان معارضا
باصالة عدم وجود القيد فيتساقطان وبهذا ايظهر فساد قولهم فى اخر
الحجة ان الظاهر يقتضى البقا لتحقق مقتضيه والاصل استمراره فان انضمام
القيد مما يتوقف عليه وجود المقتضى ولم يثبت اذا تقرر ذلك فاعلم ان
دليل الخصم لو تم لكان دالا على بقاء الاستحباب لا الجواز فقط كما هو المشهور
على السنتهم يريدون به الاباحة ولا الاعم منه ومن الاستحباب كما يوجد
فى كلام جماعة ومنهما ومن المكروه كما ذهب اليه بعضهم حتى انهم لم ينقلوا
القول ببقاء الاستحباب بخصوصه الا عن شاذ بل ربما رد ذلك بعضهم
نافيا للقايل به مع ان دليلهم على البقا كما رايت ينادى بان الباقى هو
الاستحباب وتوضيحه ان الوجوب لما كان مركبا من الاذن فى الفعل

وكونه راجحا ممنوعا من تركه وكان رفع المنع من الترك كافيا فى رفع

حقيقة الوجوب لا جرم كان الباقى من مفهومه هو الاذن فى الفعل مع

رجحانه فاذا انضم اليه الاذن فى الترك على ما اقتضاه الناسخ تكملت قيود

الندب وكان هو الباقى بحث النهى فى النواهى اصل اختلف الناس

فى مدلول صيغة النهى حقيقة على نحو اختلافهم فى الامر والحق انها حقيقة

فى التحريم مجاز فى غيره لان المتبادر منها فى العرف العام عند الاطلاق

ولهذا يذم العبد على فعل ما نهاه المولى عنه بقوله لا تفعله والاصل عدم

النقل ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب سبحانه الانتهاء عما

نهى الرسول صلى الله عليه واله عنه لما ثبت من ان الامر حقيقة فى الوجوب

وما وجب الانتهاء عنه فقد حرم فعله وما يقال من ان هذا مختص بما نهى الرسول

صلى الله عليه واله وموضع النزاع هو الاعم فيمكن الجواب عنه بان تحريم ما نهى

عنه الرسول يدل بالفحوى على تحريم ما نهى الله عنه مع ما فى احتمال

الفصل من البعد هنا واستعمال النهى فى الكراهة شايع فى اخبارنا

المروية عن الائمة عليهم السلم نحو ما قلناه فى الامر اصل واختلفوا

ان الظاهر

فی ان المطلوب بالنهی ما هو فذهب الاکثرون الی انه هو الکف عن
الفعل المنهی عنه ومنهم العلامة رح فی تهذیبه وقال فی النهایة المطلوب
بالنهی نفس ان لا تفعل وحکی انه قول جماعة کثیرة وهذا هو الاقوی
لنا ان تارک المنهی عنه کالزنا مثلا یعد فی العرف ممتثلا ویمدح العقلاء
علی انه لم یفعل من دون نظر الی تحقق الکف منه بل لا یکاد یخطر الکف ببال
اکثرهم وذلک دلیل علی ان متعلق التکلیف لیس هو الکف والا لم یتحقق
الامتثال ولا یحسن المدح علی مجرد الترک احتجوا بان النهی تکلیف ولا
تکلیف الا بمقدور للمکلف ونفی الفعل یمتنع ان یکون مقدورا له
لکونه عدما اصلیا والعدم الاصلی سابق علی القدرة وحاصل قبلها
وتحصیل الحاصل محال والجواب المنع من انه غیر مقدور لان نسبة القدرة
الی طرفی الوجود والعدم مساویة فلو لم یکن نفی الفعل مقدورا لم یکن
ایجاده مقدورا اذ تاثیر صفة القدرة فی الوجود فقط وجوب لا قدرة
فان قیل لا بد للقدرة من اثر عقلا والعدم لا یصلح اثرا لانه نفی محض
وایضا فالاثر لا بد ان یستند الی المؤثر ویتجدد به والعدم سابق مستمر

فلا يصلح اثر القدرة المتاخرة قلنا العدم انما يجعل اثر القدرة باعتبار
استمراره وعدم الصلاحية بهذا الاعتبار في حيز المنع وذلك لان القادر
يمكنه ان لا يفعل فيستمر وان يفعل فلا يستمر فاثر القدرة انما هو الاستمرار
المقارن لها وهو مستند اليها ومتجدد بها اصل قال السيد المرتضى رض وجماعة
منهم العلامة في احد قوليه ان النهي كالامر في عدم الدلالة على التكرار بل هو
محتمل له وللمرة وقال قوم بافادة الدوام والتكرار وهو القول الثاني
للعلامة و اختاره في النهاية ناقلا له عن الاكثر واليه اذهب لنا ان
النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل وحقيقته في الوجود وهو
انما يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد من افرادها فيه اذ مع ادخال
فرد منها يصدق ادخال تلك الماهية في الوجود لصدقها به ولهذا اذا نهى
السيد عبده عن الفعل فانتهى مدة كان يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم
فعل عد في العرف عاصيا مخالفا لسيده وحسن منه عقابه وكان
عند العقلاء مذموما بحيث لو اعتذر بذهاب المدة التي يمكنه الفعل
فيها وهو تارك وليس نهي السيد بمتناول غيرها لم يقبل ذلك منه وبقي

الذم

الذم بحاله وهذا مما يشهد به الوجدان احتج ابانه لو كان للدوام لما انفك
عنه وقد انفك فان الحايض نهيت عن الصلوة والصوم ولا دوام وبانه
ورد للتكرار كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا ولخلافه كقول الطبيب لا تشرب
اللبن ولا تاكل اللحم والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة في
القدر المشترك وبانه يصح تقييده بالدوام ونقيضه من غير تكرار ولا نقض
فيكون للمشترك والجواب عن الاول ان كلامنا في النهي المطلق وذلك مختص
بوقت الحيض لانه مقيد به فلا ينافيه ولغيره الا ترى انه عام لجميع اوقات
الحيض وعن الثاني ان عدم الدوام في مثل قول الطبيب انما هو للقرينة
كالمرض في المثال ولولا ذلك لكان المتبادر منه الدوام على انك قد
عرفت في نظيره سابقا ان ما فرّوا منه بجعل الوضع للقدر المشترك اعني
لزوم المجاز او الاشتراك لازم عليهم من حيث ان الاستعمال في خصوص
المعنيين يصير مجازا فلا يتم لهم الاستدلال به وعن الثالث ان التجوز
جائز والتاكيد واقع في الكلام مستعمل فحيث يقيد بخلاف الدوام يكون
ذلك قرينة المجاز وحيث يؤتى بما يوافقه يكون تاكيدا فائدة لما اثبتنا

كون النهي للدوام والتكرار وجب القول بانه للفور لان الدوام يستلزمه

ومن نفى كونه للتكرار نفى الفور ايضا والوجه في ذلك واضح اصل

الحق امتناع توجه الامر والنهي الى شيء واحد ولا نعلم في ذلك مخالفا من

اصحابنا ووافقنا عليه كثير ممن خالفنا واجازه قوم وينبغي تحرير محل

النزاع اولا فنقول الوحدة تكون بالجنس وبالشخص فالاول يجوز ذلك

فيه بان يؤمر بفرد وينهى عن فرد كالسجود لله تعالى وللشمس والقمر

وربما منعه مانع لكنه شديد الضعف شاذ والثاني اما ان يتحد فيه

الجهة او يتعدد فان اتحدت بان يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة

مامورا به منهيا عنه فذلك مستحيل قطعا وقد يجيزه بعض من جوز تكليف

المحال قبحهم الله ومنعه بعض المجيزين لذلك نظرا الى ان هذا ليس تكليفا بالمحال

بل هو محال في نفسه لان معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز

وان تعددت الجهة بان كان للفعل جهتان يتوجه اليه الامر من احديهما

والنهي عن الاخرى فهو محل البحث وذلك كالصلوة في الدار المغصوبة

يؤمر بها من جهة كونها صلوة وينهى عنها من حيث كونها غصبا فمن

اصل

احال اجتماعهما ابطلهما ومن اجازه صححها لنا ان الامر طلب ايجاد الفعل
والنهى طلب لعدمه فالجمع بينهما فى امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير
مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما ينشا من لزوم اجتماع المتنافيين
فى شئ واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد فى الواقع
امرين هذا مامور به وذلك منهى عنه ومن البين ان التعدد بالجهة لا
يقتضى ذلك بل الوحدة باقية معه قطعا فالصلوة فى الدار المغصوبة
وان تعددت فيها جهة الامر والنهى لكن المتعلق الذى هو الكون متحد
فلو صحت لكان مامورا به من حيث انه احد الاجزاء المامور بها للصلوة
والامر بالمركب امر باجزائه ومنهيا عنه باعتبار انه بعينه الكون فى الدار
المغصوبة فيجتمع فيه الامر والنهى وهو متحد وقد بينا امتناعه فتعين بطلانها
احتج المخالفون بوجهين الاول ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه
عن الكون فى مكان مخصوص ثم خاطه فى ذلك المكان فانا نقطع بانه
مطيع عاص لجهتى الامر بالخياطة والنهى عن الكون الثانى انه لو امتنع
الجمع لكان باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهى اذ لا مانع سواه اتفاقا

واللازم باطل اذ لا اتحاد فى المتعلقين فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق
النهى الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الاخر وقد اختار المكلف جمعهما
مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلقا الامر
والنهى حتى [illegible] لا يبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق والجواب عن
الاول ان الظاهر فى المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باى
وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف فان الكون ليس جزء من مفهوم
الخياطة بخلاف الصلوة وسلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه
ودعوى حصول القطع بذلك فى حيز المنع حيث لا يعلم ارادة الخياط
كيفما اتفقت دعوى [illegible] ان [illegible] ان مفهوم الغصب وان كان مغايرا
لحقيقة الصلوة [illegible] الكون الذى هو جزؤها بعض جزئياته اذ هو
مما يتحقق به فاذا اوجد المكلف الغصب بهذا الكون صار متعلقا للنهى
ضرورة ان الاحكام انما يتعلق بالكليات باعتبار وجودها فالفرد
الذى يتحقق به الكلى هو الذى يتعلق به الحكم حقيقة وهكذا يقال فى
جهة الصلوة فان الكون المامور به فيها وان كان كليا لكنه انما يراد

بجزء

باعتبار الوجود فتعلق الامر فى الحقيقة انما هو الفرد الذى يوجد
منه باعتبار التى فى ضمنه من الحقيقة الكلية على ابعد الرأيين فى الحقيقة
وجود الكلى الطبيعى وكما ان الصلوة الكلية يتضمن كونا كليا
فكذلك الصلوة الجزئية يتضمن كونا جزئيا فاذا اختار المكلف
ايجاد كلى الصلوة بالجزئى المعين منها فقد اختار ايجاد كلى
الكون بالجزئى المعين منه الحاصل فى ضمن الصلوة المعينة وذلك
يقتضى تعلق الامر به فيجمع فيه الامر والنهى وهو شئ واحد قطعا
فقوله وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما الخ ان اراد به خروجهما
عن الوصف بالصلوة والغصب فسلم ولكن لا يجديه اذ لا نزاع فى
اجتماع الجهتين وتحقق الاعتبارين وان اراد انهما باقيان على
المغايرة والتعدد بحسب الواقع والحقيقة فهو غلط ظاهر ومكابرة
محضة لا يرتاب فيها ذو مسكة وبالجملة فالحكم هنا واضح لا يكاد
يلتبس على من راجع وجدانه ولم يطلق فى ميدان الجدال
والعصبية عنانه اصل اختلفوا فى دلالة النهى على فساد المنهى

عنه على اقوال ثالثها يدل فى العبادات لا فى المعاملات وهو مختار جماعة
منهم المحقق والعلامة واختلف القائلون بالدلالة فقال جمع منهم
المرتضى ان ذلك بالشرع لا باللغة وقال اخرون بدلالة اللغة عليه
ايضا والاقوى عندى انه يدل فى العبادات بحسب اللغة والشرع دون
غيرها مطلقا فهنا دعويان لنا على اوليهما ان النهى يقتضى كون ما تعلق
به مفسدة غير مراد للمكلف والامر يقتضى كونه مصلحة مرادا وهما متضادان
فالآتى بالمنهى عنه لا يكون آتيا بالمامور به ولازم ذلك عدم حصول
الامتثال والخروج عن العهدة ولا نعنى بالفساد الا هذا ولنا على
الثانية انه لو دل لكان باحدى الثلث وكلها منتفية اما الاولى
والثانية فظاهر واما الالتزام فلانها مشروطة باللزوم العقلى
او العرفى كما هو معلوم وكلاهما مفقود بان يدل على ذلك انه يجوز
عند العقل وفى العرف ان يصرح بالنهى عنها وانها لا يفسد بالمخالفة
من دون حصول تناف بين الكلامين وذلك دليل على عدم اللزوم
بين حجة القائلين بالدلالة مطلقا بحسب الشرع لا اللغة ان علماء الاعصار

في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في ابوابه كا
لانكحة والبيوع وغيرها وايضا لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل
عليه النهي ومن ثبوته حكمة تدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين
ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه
متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي
مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت من جانب للزائد من مصلحة
الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هو
المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل لفوات
قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شي
من مصلحة الصحة واما انتفاء الدلالة لغة فلان فساد الشي عبارة عن سلب
احكامه وليس في لفظ النهي ما يدل عليه لغة قطعا والجواب عن الاول
انه لا حجة في قول العلماء بمجرده ما لم يبلغ حد الاجماع ومعلوم انتفاؤه
في محل النزاع اذ الخلاف فيه والتشاجر فيه ظاهر جلي وعن الثاني بالمنع
من دلالة الصحة بمعنى ترتب الاثر على وجود الحكمة في الثبوت اذ من

الجاز عقلا انتفا الحكمة فى ايقاع عقد البيع وقت النداء مثلا مع ترتب

اثره اعنى انتقال الملك عليه نعم هذا فى العبادات معقول فان

الصحة فيها باعتبار كونها عبارة عن حصول الامتثال تدل على

وجود الحكمة المطلوبة والا لم تحصيل ومما قدمناه فى الاحتجاج على دلالة

النهى على الفساد فى العبادات يظهر جواب الاستدلال على انتفاء الدلالة

لغة فانه على عمومه ممنوع نعم هو فى غير العبادات متوجه واحتج مثبتوها كذلك

لغة ايضا بوجهين احدهما ما استدل به على دلالته شرعا من انه لم يزل

العلما يستدلون بالنهى على الفساد واجاب عنه اولئك بانه انما يقتضى

دلالته على الفساد اما دلالته بحسب اللغة فلا بل الظاهر ان

استدلالهم به على الفساد انما هو لفهمهم دلالته عليه شرعا لما ذكر من

الدليل على عدم دلالته لغة والحق ما قدمناه من عدم الحجية فى ذلك

و هم وان اصابوا فى القول بدلالته فى العبادات لغة لكنهم مخطئون

فى هذا الدليل والتحقيق ما استدللنا به سابقا الوجه الثانى لهم ان

الامر يقتضى الصحة لما هو الحق من دلالته على الاجزاء او بطلان تفسيره والنهى

نقيضه

نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان فيكون النهي مقتضيا لنقيض
الصحة وهو الفساد اجاب الاولون بان الامر يقتضي الصحة شرعا لا لغة
ونقول بمثله في النهي وانتم تدعون دلالته لغة ومثله ممنوع في الامر
والحق ان يقال لا نسلم وجوب اختلاف احكام المتقابلات لجواز
اشتراكهما في لازم واحد فضلا عن تناقض احكامهما سلمنا لكن
نقيض قولنا يقتضي الصحة انه لا يقتضي الصحة ولا يلزم منه ان يقتضي
الفساد فمن اين يلزم في النهي ان يقتضي الفساد نعم يلزم ان لا يقتضي الصحة
ونحن نقول به حجة الثاني مثلا انه لو دل لغة وشرعا انه لو دل
لكان مناقضا للتصريح بصحة المنهي عنه واللازم منتف اذ يصح ان
يقول نهيتك عن البيع الفلاني بعينه مثلا ولو فعلت لعاقبتك عليه
لكنه يحصل به الملك واجيب بمنع الملازمة فان قيام الدليل الظاهر
على معنى لا يمنع التصريح بخلافه وان الظاهر غير مراد ويكون
التصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها وفيه نظر
فان التصريح بالنقيض يدفع ذلك الظاهر وينافيه قطعا وليس بين

قوله فی المثال ولو فعلت لعاقبتک الخ وبین قوله نهیتک عنه مناقضه ولا منافاة

لیشهد بذلک الذوق السلیم فالحق ان الکلام متجه فی غیر العبادات وهو الذی

مثل به واما فیها فالحکم بانتفاء اللازم غلط بین اذ المناقضه بین قوله لا تصل

فی المکان المغصوب ولو فعلت لکانت صحیحة مقبولة فی غایة الظهور لا یکاد ینکرها

الا مکابر الباب الثالث فی العموم والخصوص وفیه فصول الفصل الاول

فی الکلام علی الفاظ العموم اصل الحق ان للعموم فی لغة العرب صیغة تخصه

وهو اختیار الشیخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققین وقال السید

وجماعة انه لیس له لفظ موضوع اذا استعمل فی غیره کان مجازا بل کل ما

یدعی من ذلک مشترک بین الخصوص والعموم ونص السید علی ان تلک

الصیغ نقلت فی عرف الشرع الی العموم کقوله بنقل صیغة الامر فی العرف

الشرعی الی الوجوب وذهب قوم الی ان جمیع الصیغ التی یدعی وضعها

للعموم حقیقة فی الخصوص وانما یستعمل فی العموم مجازا لنا ان

السید اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم من اللفظ العموم عرفا حتی لو ضرب

واحدا عد مخالفا والتبادر دلیل الحقیقة فیکون کذلک لغة لاصالة

عدم

عدم النقل كما مر مرارًا فالنكرة في سياق النفي للعموم لا غير حقيقة وهو
المطلوب وايضا لو كان نحو كل وجميع من الالفاظ المدعى عمومها مشتركة
بين العموم والخصوص لكان قول القائل رايت الناس كلهم اجمعين
مؤكدا للاشتباه وذلك باطل بيان الملازمة ان كل واجمعين مشتركة
عند القائل باشتراك الصيغ واللفظ الدال على معنى يتاكد بتكريره فيلزم
ان يكون الالتباس متاكدا عند التكرير واما بطلان اللازم فلانا نعلم
ضرورة ان مقاصد اهل اللغة في ذلك تكثير الايضاح وازالة الاشتباه
احتج القائلون بالاشتراك بوجهين الاول ان الالفاظ التي تدعى وضعها
للعموم تستعمل فيه تارة وفي الخصوص اخرى بل استعمالها في الخصوص
اكثر والظاهر من استعمال اللفظ في شيئين انه حقيقة فيهما وقد سبق مثله
الثاني انها لو كانت للعموم لعلم ذلك اما بالعقل وهو محال انه لا مجال
للعقل بمجرده في الوضع واما بالنقل والاحاد منه لا تفيد اليقين
ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه والجواب عن الاول ان مطلق
الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والعموم هو المتبادر عند الاطلاق

وذلك آية الحقيقة فيكون في الخصوص مجازا اذ هو خير من الاشتراك
حيث لا دليل عليه وعن الثاني منع الحصر فيما ذكر من الاوجه
فان تبادر المعنى من اللفظ عند اطلاقه دليل على كونه موضوعا
له وقد بينا ان المتبادر هو العموم حجة من ذهب الى ان جميع
الصيغ حقيقة في الخصوص ان الخصوص متيقن لانها ان كانت له
فمراد وان كانت للعموم فداخل في المراد على التقديرين فيلزم ثبوته
بخلاف العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما يكون للخصوص فلا يكون
العموم مرادا ولا داخلا فيه فجعله حقيقة في الخصوص المتيقن
اولى من جعله للعموم المشكوك فيه وايضا اشتهر في الالسن
حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد على
سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة
في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز والجواب اما عن الوجه
الاول فبانه اثبات اللغة بالترجيح وهو غير جائز على انه معارض
بان العموم احوط اذ من المحتمل ان يكون هو مقصود المتكلم فلو حمل

اللفظ

٧٠

اللفظ على الخصوص لضاع غيره مما يدخل في العموم وهذا لا يخلوا
من نظر واما عن الاخير فبان احتياج خروج البعض عنها الى
التخصيص بمخصص ظاهر في انها للعموم على ان ظهور كونها حقيقة
في الاغلب انما يكون عند عدم الدليل على انها حقيقة في الاقل
وقد بينا قيام الدليل عليه هنا مع ما في التمسك بمثل هذه الشهرة
من الوهن اصل الجمع المعرف بالاداة يفيد العموم حيث لا عهد
ولا نعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب ومحققوا مخالفينا على
هذا ايضا وربما خالف في ذلك بعض من لا يعتد به منهم وهو شاذ
ضعيف لا التفات اليه واما المفرد المعرف فذهب جمع من الناس
الى انه يفيد العموم وعزاه المحقق الى الشيخ وقال قوم بعدم افادته
واختاره المحقق والعلامة وهو الاقرب لنا عدم تبادر العموم
منه الى الفهم وانه لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا وهو منتف قطعا احتجوا
بوجهين احدهما جواز وصفه بالجمع فيما حكاه البعض من قولهم
اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر الثاني صحة الاستثناء منه

كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا واجيب عن الاول
بالمنع من دلالته على العموم وذلك لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع
مجموع الافراد وبينهما بون بعيد وعن الثاني بانه مجاز لعدم الاطراد
وفي الجواب عن كلا الوجهين نظر اما الاول فلانه مبني على ان عموم
الجمع ليس كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق كما قرر في موضعه واما الثاني
فلان الظاهر انه لا مجال لانكار افادة المفرد المعرف باللام العموم في
بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة
وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام حينئذ انما هو
في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازا على حد
صيغ العموم التي هذا شانها ومن البين ان هذه الحجة لا ينهض باثبات
ذلك بل انما يثبت المعنى الاول الذي لا نزاع فيه فائدة مهمة حيث علمت
ان الغرض من نفي دلالة المفرد المعرف على العموم كونه ليس على حد الصيغ
الموضوعة لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا فاعلم ان القرينة الحالية قائمة
في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم منه حيث لا عهد خارجي

91

كما في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا وقوله عليه السلام اذا كان

الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونظائره ووجه قيام القرينة على ذلك

امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الطبايع

باعتبار وجودها كما علم انفا وح فاما ان يراد الوجود الحاصل بجميع

الافراد او ببعض غير معين لكن ارادة البعض ينافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل

بيع من البيوع وتحريم فرد من الربا وعدم تنجيس مقدار الكر من بعض

الماء الى غير ذلك من موارد استعماله في الكتاب والسنة فتعين في هذا

كله ارادة الجميع وهو معنى العموم ولم ار احدا تنبه لذلك من متقدمي

الاصحاب سوى المحقق قدس الله نفسه فانه قال في اخر هذا البحث ولو

قيل اذا لم يكن ثم معهود وصدر من حكيم فانه قرينة حالية تدل على

الاستغراق لم ينكر ذلك اصل اكثر العلماء على ان الجمع المنكر لا يفيد

العموم بل يحمل على اقل مراتبه وذهب بعضهم الى افادته ذلك وحكاه

المحقق عن الشيخ بالنظر الى الحكمة والاصح الاول لنا القطع بان رجالا

مثلا بين الجموع في صلوحه لكل عدد بدلا كرجل بين الاحاد في صلوحه

لكلّ واحد فكما ان رجلا ليس للعموم فيما بيّنا وله من الآحاد كذلك رجال
ليس للعموم فيما بيّنا وله من مراتب العدد نعم اقلّ المراتب واجبة الدخول
قطعا فعلم كونها مرادة وبقي ما سواها على حكم الشك حجة الشيخ
ان هذه اللفظة اذا دلت على القلة والكثرة وصدرت من حكيم فلو
اراد القلة لبيّنها وحيث لا قرينة وجب حمله على الكل وزاد من وافقه
من العامة انه ثبت اطلاق اللفظ على كل مرتبة من مراتب الجموع فاذا
حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقايقه فكان اولى والجواب
عن احتجاج الشيخ اما اولا فبالمعارضة بانه لو اراد الكل لبيّنه ايضا واما
ثانيا فلانا لا نسلم عدم القرينة اذ يكفي فيها كون اقل المراتب مرادا قطعا
وفيه نظر والتحقيق ان اللفظ لما كان موضوعا للجمع المشترك بين العموم و
الخصوص كان عند الاطلاق محتملا للامرين كساير الالفاظ الموضوعة
للمعاني المشتركة الا ان اقل مراتب الخصوص باعتبار القطع بارادته يصير
متيقنا ويبقى ما عداه مشكوكا فيه الى ان يدلّ دليل على ارادته ولا يجد
في هذا منافاة للحكمة بوجه وبهذا يظهر الجواب عن الكلام الاخير فانا نمنع

ان

كون اللفظ حقيقة في كل مرتبة وانما هو للقدر المشترك بينهما فلا دلالة
له على خصوص احدهما ولئن سلمنا كونه حقيقة في كل منهما لكان الواجب
ح التوقف على ما هو التحقيق من ان المشترك لا يحمل على شيء من معانيه الا
بالقرينة وان استعماله في جميعها لا يكون الا مجازا فيحتاج الحمل عليه الى
الدليل مسئلة اقل مراتب صيغة الجمع الثلثة على الاصح وقيل اقلها اثنان لنا
انه يسبق الى الفهم عند اطلاق الصيغة بلا قرينة الزائد على الاثنين و
ذلك دليل على انه حقيقة في الزائد دونهما لما هو معلوم من ان علامة
المجاز تبادر غيره واحتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى فان كان
له اخوة والمراد به ما يتناول الاخوين اتفاقا والاصل في الاطلاق
الحقيقة الثاني قوله تعالى انا معكم مستمعون خطابا لموسى وهرون
فاطلق ضمير الجمع المخاطبين على الاثنين الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما
فوقهما جماعة والجواب عن الاول ان الاتفاق انما وقع على ثبوت الحجب
مع الاخوين لا على استفادته من الآية فلا دلالة فيه وعن الثاني المنع
من ارادتهما فقط بل وفرعون مراد معهما سلمنا لكن الاستعمال انما يدل

على الحقيقة حيث لا يعارضه دليل المجاز وقد دللنا على كونه مجازا فيما

دون الثلثة وعن الثالث انه ليس من محل النزاع في شئ اذ الخلاف

في صيغة الجموع لا في ج م ع اصلا ما وضع لخطاب المشافهة نحو

يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا لا يعم بصيغته من تاخر عن زمن

الخطاب وانما يثبت حكمه لهم بدليل آخر وهو قول اصحابنا واكثر

اهل الخلاف وذهب قوم منهم الى تناوله بصيغته لمن بعدهم لنا

انه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس ونحوه وانكاره مكابرة

وايضا فان الصبي والمجنون اقرب الى الخطاب من المعدوم لوجودهما

واتصافهما بالانسانية مع ان خطابهما بنحو ذلك ممتنع قطعا فالمعدوم

احدر ان يمنع احتجوا بوجهين احدهما انه لو لم يكن الرسول صلى الله

عليه واله مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا اليه واللازم منتف بيان

الملازمة انه لا معنى لارساله الا ان يقال له بلغ احكامي ولا تبليغ

الا بهذه العمومات وقد فرض انتفا عمومها بالنسبة اليه واما انتفا

اللازم فبالاجماع والثاني ان العلماء لم يزالوا يحتجون على اهل الاعصار

في

نن بعد الصحابة في المسايل الشرعية بالايات والاخبار المنقولة عن النبي صلى

وذلك اجماع منهم على العموم لهم والجواب اما عن الوجه الاول فبالمنع من انه

لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة اذ التبليغ لا يتعين فيه

المشافهة بل يكفي حصوله للبعض شفاها وللباقين بنصب الدلايل والامارات

على ان حكمهم حكم الذين شافههم واما عن الثاني فبانه لا يتعين ان يكون

احتجاجهم لتناول الخطاب بصيغة لهم بل يجوز ان يكون ذلك لعلمهم

بان حكمه ثابت عليهم بدليل اخر وهذا مما لا نزاع فيه اذ كوننا مكلفين

بما كلفوا به معلوم بالضرورة من الدين [illegible] ثم تم في جملة من مباحث

التخصيص اصل اختلف القوم في منتهى التخصيص الى كم هو فذهب بعضهم

الى جوازه حتى يبقى واحد وهو اختيار المرتضى والشيخ وابي المكارم بن

زهرة وقيل حتى يبقى ثلثه وقيل اثنان وذهب الاكثر ومنهم المحقق الى

انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الا ان يستعمل في حق الواحد

على سبيل التعظيم وهو الاقرب لنا القطع بقبح قول القايل اكلت كل

رمانة في البستان وفيه الاف وقد اكل واحدة او ثلثه وقوله اخذت

كلما في الصندوق من الذهب وفيه الف وقد اخذ دينارا الى ثلثة وكذا

قوله كل من دخل داري فهو حر وكل من جاءك فاكرمه وفسره بواحد

او ثلثة فقال اردت زيدا او هو مع عمرو وبكر ولا كذلك لو اريد من اللفظ

في جميعها كثرة قريبة من مدلوله احتج مجوزوه الى الواحد بوجوه الاول ان

استعمال العام في غير الاستغراق يكون بطريق المجاز على ما هو التحقيق

وليس بعض الافراد اولى من البعض فوجب جواز استعماله في جميع اقسامه

الى ان ينتهي الى الواحد الثاني انه لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه واخراج

اللفظ عن موضوعه الى غيره وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص الثالث قوله

تعالى وانا له لحافظون والمراد هو الله تعالى وحده الرابع قوله تعالى

الذين قال لهم الناس والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولم يعده

اهل اللسان مستهجنا مستعملا لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص الى الواحد

مهما وجدت القرينة وهو المدعى الخامس انه علم بالضرورة من اللغة

صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل مما بيناوله الماء

والخبز والجواب عن الاول المنع من عدم الاولوية فان الاكثر اقرب الى

بجميع من الاقل هكذا اجاب العلامة ره فى النهاية وفيه نظر لان اقربية
الاكثر الى الجميع يقتضى ارجحية ارادته على ارادة الاقل لامتناع ارادة الاقل
كما هو المدعى فالتحقيق فى الجواب ان يقال لما كان مبنى الدليل على ان استعمال
العام فى الخصوص مجاز كما هو الحق وستسمعه ولابد فى جواز مثله من وجود
العلاقة المصححة للتجوز لاجرم كان الحكم مختصا باستعماله فى الاكثر لانتفاء
العلاقة فى غيره فان قلت كل واحد من الافراد بعض مدلول العام فيوجد
وعلاقة الكل والجزء حيث يكون الاستعمال للفظ الموضوع للكل فى الجزء
حيث يكون الاستعمال للفظ الموضوع غير مشروط لشئ كما نص عليه
المحققون وانما الشرط فى عكسه اعنى فى استعمال اللفظ الموضوع
للجزء فى الكل على ما مر تحقيقه وح فما وجه تخصيص وجود العلاقة بالاكثر
قلت لا ريب فى ان كل واحد من افراد العام بعض مدلوله لكنها ليست
اجزاء له كيف وقد عرفت ان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد
وانما يتصور فى مدلوله تحقق الكل والجزء لو كان بالمعنى الثانى وليس
كذلك فظهر انه ليس المصحح للتجوز علاقة الكل والجزء كما توهم وانما هو علاقة

المشابهة اعنى الاشتراك فى صفته وهى هنا الكثرة فلابد فى استعمال لفظ العام
فى الخصوص من تحقق كثرة تقرب من مدلول العام لتحقق المشابهة المعتبرة
لتصحيح الاستعمال وذلك هو المعنى بقولهم لابد من بقاء جمع يقرب الخ
وعن الثانى بالمنع من كون الامتناع للتخصيص مطلقا بل لتخصيص خاص
وهو ما يعد فى اللغة لغوا ويكرعونا وعن الثالث انه غير محل النزاع فانه
للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص فى شئ وذلك لما جرت العادة به
من ان العظما يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك استعارة
عن العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظا فيه اصلا وعن الرابع انه على
تقدير ثبوته كالثالث فى خروجه عن محل النزاع لان البحث فى تخصيص
العام والناس على هذا التقدير ليس بعام بل للمعهود والمعهود غير عام
وقد يتوقف فى هذا العدم ثبوت صحة اطلاق الناس المعهود على واحد
والامر عندنا سهل وعن الخامس انه غير محل النزاع ايضا فان كل واحد
من الماء والخبز فى المثالين ليس بعام بل هو للبعض الخارجى المطابق
للمعهود الذهنى اعنى الخبز والماء المقرر فى الذهن انه يوكل ويشرب

٦٥

وهو مقدار ما معلوم وحاصل الامرانه المطلق المعرف بلام العهد الذهني الذي هو قسم من تعريف الجنس على موجود معين يحتمله وغيره اللفظ واريد بخصوصه من بين تلك المحتملات بدلالة القرينة وهذا شامل اطلاق المعرف بلام العهد الخارجي على موجود معين من بين معهودات خارجية كقولك لمخاطبك ادخل السوق مريدا به واحدا من اسواق معهودة بينك وبينه عهدا خارجيا معينا له من بينها بالقرينة ولو علم بالعادة فكان ذلك ليس من تخصيص العموم في شيء فكذا هذا حجة مجوزيه الى الثلثة والاثنين ما قيل في الجمع وان اقله ثلثة او اثنان كانهم جعلوه فرعا لكون الجمع حقيقة في الثلثة او في الاثنين والجواب ان الكلام في اقل مرتبة يخصص اليها العموم لا في اقل مرتبة يطلق عليها الجمع فان الجمع من حيث هو ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكميها فلا تعلق لاحدهما بالاخر فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للاخر اصل واذا خص العام واريد به الباقي فهو مجاز مطلقا على الاقوى وفاقا للشيخ والمحقق والعلامة في احد

قوله وكثير من اهل الخلاف وقال قوم انه حقيقة مطلقا وقيل هو

حقيقة ان كان الباقى غير منحصر بمعنى ان له كثرة يعسر العلم بعددها

والا فمجاز وذهب آخرون الى كونه حقيقة ان خص بمخصص لا يستقل بنفسه

من شرط او صفة او استثناء او غاية وان خص بمستقل من سمع او

عقل فمجاز وهو القول الثانى للعلامة اختاره فى التهذيب و

ينقل ههنا للناس مذاهب كثيرة سوى هذه لكنها شديدة الوهن

فلا جدوى لنا فى التعرض لنقلها لنا انه لو كان حقيقة فى الباقى

كما فى الكل لكان مشتركا بينهما واللازم منتف بيان الملازمة

انه ثبت كونه للعموم حقيقة ولا ريب ان البعض مخالف له بحسب

المفهوم وقد فرض كونه حقيقة فيه ايضا فيكون حقيقة فى معنيين

مختلفين وهو معنى المشترك وبيان انتفاء اللازم ان الفرض

واقع فى مثله اذ الكلام فى الفاظ العموم التى قد ثبت اختصاصها

بها فى اصل الوضع حجة القائل بانه حقيقة مطلقا امران احدهما

ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان

الى بعض

لم يتغير انما الطرو عدم تناول الغير والثانى انه يسبق الى الفهم اذ مع
القرينة لا يحتمل غيره وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول ان
تناول اللفظ له قبل التخصيص انما كان مع غيره وبعده يتناوله
وحده وهما متغايران فقد استعمل فى غير ما وضع له واعترض بان
عدم تناوله للغير او تناوله له لا يغير صفة تناوله لما يتناوله
وجوابه ان كون اللفظ حقيقة قبل التخصيص ليس باعتبار تناوله
للباقى حتى يكون بقاء التناول مستلزما لبقا كونه حقيقة بل من حيث
انه مستعمل فى المعنى الذى ذلك الباقى بعض منه وبعد التخصيص
يستعمل فى نفس الباقى فلا يبقى حقيقة والقول بانه كان متناولا له
حقيقة مجرد عبارة اذ الكلام فى الحقيقة المقابلة للمجاز وهى
صفة للفظ وعن الثانى بالمنع من السبق الى الفهم وانما يتبادر
مع القرينة وبدونها يسبق العموم وهو دليل المجاز واعترض
بان اراده الباقى معلومة بدون القرينة انما المحتاج الى القرينة
عدم ارادة المخرج وضعفه ظاهر لان العلم بارادة الباقى قبل

قبل القرينة انما هو باعتبار دخوله تحت المراد وكونه بعضا منه و
المقتضى لكون اللفظ حقيقة فيه وهو العلم بارادته على انه نفس
المراد وهذا لم يحصل الا بمعونة القرينة وهو معنى المجاز حجة من
قال بانه حقيقة ان بقى غير منحصر ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ
دالا على امر غير منحصر في عدد واذا كان الباقي غير منحصر كان عاما
والجواب منع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع وكان للجميع
اولا وقد صار لغيره فكان مجازا ولا يذهب عليك ان منشأ
الغلط في هذه الحجة اشتباه كون النزاع في لفظ العام او في
الصيغ وقد وقع مثله لكثير من الاصوليين في مواضع متعددة
ككون الامر للوجوب والجمع للاثنين والاستثناء مجازا في المنقطع
وهو من باب اشتباه العارض بالمعروض حجة القائل بانه حقيقة
ان خص بغير مستقل انه لو كان التقييد بما لا يستقل يوجب
تجوزا في نحو الرجال المسلمون من المقيد بالصفة واكرم بني تميم
ان دخلوا من المقيد بالشرط واعتزل الناس الا العلماء من المقيد

بالاستثناء

بالاستثنا لكان نحو مسلمون للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم
للجنس او للعهد مجازا ولكان نحو الف سنة الا خمسين عاما
مجازا واللوازم الثلثة باطلة اما الاول لان فاجماع وكره واما
الاخير فلكونه موضع وفاق من الخصم بيان الملازمة ان كل واحد
من المذكورات تقيد بقيد هو كالجزء له وقد عما وبواسطة لمعنى غير
ما وضع له اولا وهي بدونه لما نقلت عنه ومعه لما نقلت اليه ولا يحتمل
غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم والجواب ان وجه
الفرق ظاهر فان الواو في مسلمون كالف ضارب وواو مضروب حرف
الكلمة والمجموع لفظ واحد والالف واللام في نحو المسلم وان كانت
كلمة الا ان المجموع يعد في العرف كلمة واحدة ويفهم منه معنى واحد من غير
تجوز ونقل من معنى الى اخر فلا يقال ان مسلم للجنس والالف واللام
للقيد والحكم بكون نحو الف سنة الا خمسين عاما حقيقة على تقدير تسليمه
مبنى على ان المراد به تمام مدلوله فان الاخراج منه وقع قبل الاسناد
والحكم وانت خبير بانه لا يشتبه مما ذكرناه في هذه الصور الثلث

يتحقق في العام المخصوص لظهور الامتياز بين لفظ العام وبين المخصص

وكون كل منهما كلمة براسها ولان المفروض ارادة الباقي من لفظ العام

لاتمام المدلول لعقدها على الاسناد وحينئذ فكيف يلزم من كونه

مجازا كون هذه مجازات اصلا الاقرب عندي ان تخصيص العام لا يخرجه

عن الحجية في غير محل التخصيص ان لم يكن المخصص مجملا مطلقا ولا اعرف

في ذلك من الاصحاب مخالفا نعم يوجد في كلام بعض المتاخرين ما يشعر

بالرغبة عنه ومن الناس من انكر حجيته مطلقا ومنهم من فصل واختلفوا

في التفصيل على اقوال شتى منها الفرق بين المتصل والمنفصل فالاول

حجة لا الثاني ولا حاجة بنا الى التعرض لباقيها فانه تطويل بلا طائل

اذ هي في غاية الضعف والسقوط وذهب بعض الى انه يبقى حجة في اقل

الجمع من اثنين او ثلثة على الرابع لنا القطع بان السيد اذا قال لعبده

كل من دخل داري فاكرمه ثم قال لعبده لا تكرم فلانا او قال في الحال

الا فلانا فترك اكرام غيره ممن وقع النص على اخراجه عدّ في العرف عاصيا

وذمه العقلاء على المخالفة وذلك دليل ظهوره في ارادة الباقي وهو

المطلوب

قوله اذ ان المفروض فيه نظر اذ المفروض ارادة الباقي في الكلام اي لفظ العام ولو فرض انه كلام جاز النزاع لفضيلا

كما تقول اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم هذا التخصيص للحربي اقتلوا بعض الكفرة في المذهبين

المطلوب احتج منكر الحجية مطلقا بوجهين الاول ان حقيقة اللفظ هي العموم
ولم يرد وسائر ما تحته من المراتب مجازاته واذا لم ترد الحقيقة وتعددت
المجازات كان اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على شيء منها وتمام الباقي احد
المجازات فلا يحمل عليه بل يبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص فلا يكون
حجة في شيء منها ومن هذا يظهر حجة المفصل فان المجازية عنده انما
يتحقق في المنفصل للبناء على الخلاف في الاصل السابق الثاني انه بالتخصيص
خرج عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الاول
ان ما ذكره صحيح اذا كانت المجازات متساوية ولا دليل على تعيين
احدها اما اذا كان بعضها اقرب الى الحقيقة ووجد الدليل على تعيينه
كما في موضع النزاع فان الباقي اقرب الى الاستغراق وما ذكرناه من
الدليل يعينه ايضا لافادته كون التخصيص قرينة ظاهرة في ارادته معنا فلا
المنافاة عدم ارادته للحكمة حيث يقع في كلام الحكيم بتقريب ما مر
في بيان افادة المفرد المعرف للعموم اذ المفروض انتفاء الدلالة على المراد
ههنا من غير جهة التخصيص فحينئذ يجب الحمل على ذلك البعض ويسقط

ماذكرتموه هذا مع ان الحجة غير واضح فيه بدفع القول بحجيته في اقل

الجمع ان لم يكن المحتج بها ممن يرى جواز التجاوز في التخصيص الى الواحد

لكون اقل الجمع حينئذ مقطوعا به على كل تقدير وعن الثاني بالمنع

من عدم الظهور في الباقي وان لم يكن ح حقيقة وسند هذا المنع

يظهر من دليلنا السابق وانتفا الظهور بالنسبة الى العموم لا يضر به احتج

الذاهب الى انه حجة في اقل الجمع بان اقل الجمع لا نسلم ان الباقي

هو المتحقق والباقي مشكوك فيه فلا يصار اليه والجواب لا نسلم ان الباقي

مشكوك فيه لما ذكرنا من الدليل على وجوب الحمل على ما بقي اصل ذهب

العلامة رحمه الله في التهذيب الى جواز الاستدلال بالعام قبل استقصا

البحث في طلب التخصيص واستقرب في النهاية عدم الجواز ما لم يستقص

في الطلب وحكى فيها كلا من القولين عن بعض من العامة وقد اختلف

كلامهم في بيان موضع النزاع فقال بعضهم ان النزاع في جواز التمسك

بالعام قبل البحث عن المخصص وهو الذي يلوح من كلام العلامة

في التهذيب وصرح به في النهاية وانكر ذلك جمع من المحققين قائلين

ان العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع اجماعا وانما الخلاف فی
مبلغ البحث فقال الاکثر یکفی بحیث یغلب منه الظن لعدم المخصص
وقال البعض انه لا یکفی ذلک بل لا بد من القطع بانتفائه والظاهر ان
الخلاف موجود فی المقام لیس لنقل جماعة القول بجواز التمسک
بالعام قبل البحث عن المخصص عن بعض المتقدمین وتصریح اخرین
باختیاره لکنه ضعیف وربما قیل ان مراد قائله انه قبل وقت العمل
وقبل ظهور المخصص یجب اعتقاد عمومه جزما ثم ان لم یتبین الخصوص
فذاک والا تغیر الاعتقاد ونقل عن بعض العلماء انه قال بعد ذکره
لهذا الکلام عن هذا القائل وهذا غیر معدود عندنا من مباحث ذلک ود
العقلاء ومضطرب العلماء وانما هو قول صدر عن غباوة واستمرار
فی عناد اذا عرفت هذا فالاقوی عندی انه لا یجوز المبادرة الی
الحکم بالعموم قبل البحث عن المخصص بل یجب التفحص عنه حتی یحصل
الظن الغالب بانتفائه کما یجب ذلک فی کل دلیل یحتمل ان یکون
له معارض احتمالا راجحا فانه فی الحقیقة جزئی من جزئیاته لنا ان المجتهد

يجب عليه البحث عن الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص كيفية في الدلالة
وقد شاع ايضا حتى قيل ما من عام الا وقد خص فصار احتمال ثبوته
مساويا لاحتمال عدمه وتوقف ترجيح احد الامرين على البحث و
التفتيش وانما اكتفينا بحصول الظن ولم نشترط القطع لانه مما لا سبيل
اليه غالبا اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود
فلو اشترطناه لادى الى ابطال العمل باكثر العمومات احتج مجوز التمسك
به قبل البحث بانه لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب
طلب المجاز في التمسك بالحقيقة بيان الملازمة ان ايجاب طلب المخصص
انما هو للتحرز عن الخطأ وهذا المعنى بعينه موجود في المجاز لكن اللازم
اعني طلب المجاز منتف فانه ليس بواجب اتفاقا والعرف قاض ايضا بحمل
الالفاظ على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته
وبهذا احتج العلامة رحمه الله على مختاره في التهذيب وهو كالتصريح
في موافقة هذا القائل فتامل والجواب الفرق بين العام والحقيقة
فان العمومات اكثرها مخصوصة كما عرفت فصار حمل اللفظ على العموم

مرجوحا

الامر بالتامل اشارة الى احتمال كون … على عدم وجوب تحصيل القطع بانتفاء المخصص لانه لو كان شرطا لكان حمل اللفظ على حقيقته مشروطا بالقطع بانتفاء المجاز وقد تقدم ترجيح هذا الاحتمال … باعتبار … لفظ الاستقصاء في العبارة وليس بشيء لانه في النهاية اكتفى بالظن مع ذكر الاستقصاء وقرب وجوبه

مرجوحا في الظن قبل البحث عن المخصص ولا كذلك الحقيقة فان اكثر
الالفاظ محمول على الحقايق واحتج مشترط القطع بانه ان كانت المسئلة
مما كثر فيه البحث ولم يطلع على تخصيص فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه
اذ لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعا وان لم يكن مما كثر فيه البحث
فبحث المجتهد فيها يوجب القطع بانتفائه ايضا لانه لو اريد بالعام
الخاص لنصب لذلك دليل يطلع عليه فاذا بحث المجتهد ولم يعثر بدليل
التخصيص قطع بعدمه واجيب بمنع المقدمتين اعني العلم عادة عند
كثرة البحث والعلم بالدليل عند بحث المجتهد فانه كثيرا ما تكون المسئلة
مما تكرر فيه البحث او يبحث فيها المجتهد فيحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه
وهو ظاهر المقصد الثالث فيما يتعلق بالمخصص اصل اذا تعقب
المخصص متعددا سواء كان جملا ام غيرها وصح عوده الى كل واحد كان
الاخير مخصوصا قطعا وهل يخص معه الباقي او يختص هو به اقوال
وقد جرت عادتهم بعرض الخلاف والاحتجاج في تعقب الاستثناء ثم
يجري على منهجهم حذرا من فوات بعض الخصوصيات بالخروج عنه لاحقا

قوله ان كانت المسئلة لا يخفى ان هذا الدليل اعم من اشتراط القطع او حصوله بل توهم انما يدل على امكان حصول القطع وهذا الكلام في المخصص وكان وجه ذلك وابين هذا عن ذلك القطع في مقام الاحتجاج على اشتراط ما قيل انه لا يمكن القطع فبنى عليه انه اذا امكن القطع التزم الا ان يقال هذا الكلام فيما اذا خص العمل بالظن وانما القطع لا يجوز العمل بالظن ثبت اشتراطه لا يمكن تحصيل القطع واذا ثبت امكان القطع ولا يخفى انه محل النظر سيما في امور ليست قطعا

حال القوم ادبيا اسقط الاشياء ادخلا او دائما في يد وشاهد في محصول

ثم يشيرون في باقي انواع المخصصات الى الحال فيها كالحال في الاستثناء

الى غير تغيير اوضاع الاحتجاجات فنقول ذهب قوم الى ان الاستثنا

المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع وفسره بعضهم بكل

واحدة ويحكى هذا القول عن الشيخ رحمه الله وقال اخرون انه ظاهر

في العود الى الاخيرة وقيل بالوقف بمعنى لا ندري انه حقيقة في اي الامرين

وقال السيد المرتضى رضى الله عنه انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور

القرينة وهذا ان القولان موافقان للقول الثاني في الحكم لان الاخيرة

مخصوصة على كل حال نعم تظهر ثمرة الخلاف في استعمال الاستثنا في

الاخراج من الجميع فانه مجاز على ذلك القول محتمل عند اولهذين

حقيقة عند ثانيهما وفصل بعضهم تفصيلا طويلا يرجع حاصله الى

اعتماد القرينة على الامرين واختاره العلامة في التهذيب وليس بجيد

لان فرض وجود القرينة يخرج عن محل النزاع اذ هو فيما عرى عنها والذي

يقوى في نفسي ان اللفظ محتمل لكل من الامرين لا يتعين لاحدهما الا

بالقرينة وليس ذلك لعدم العلم بما هو حقيقة فيه كما هو كمذهب الوقف ولا

لكونه مشتركا بينهما مطلقا كما يقوله المرتضى رضى الله عنه وان كان في المعنى

كما هو

بل يعني

موافقين له ولولا تصريحه رحمه الله بلفظ الاشتراك في اثناء الاحتجاج
لم يأب كلامه الحمل على ما اخترناه فانه قال والذي اذهب اليه ان لا
اذا تعقب جملا وصح رجوعه الى كل واحدة منها لو انفردت فالواجب
تجويز رجوعه [illegible] الى جميع الجمل كما قال الشافعي وتجويز رجوعه
الى ما يليه على ما قال ابو حنيفة ولا نقطع على ذلك الا بدليل منفصل
او عادة او امارة وفي الجملة لا يجوز القطع على ذلك لشيء يرجع الى
اللفظ هذا والحال فيما صرنا اليه نظير ما عرفت في مذهبي الوقف والاشتراك
من الموافقة بحسب الحكم للعقل بتخصيص الاخيرة لكونها متيقنة التخصيص
على كل تقدير غاية ما هناك انه لا يعلم كونها مراده بخصوصها او في جملة
الجميع وهذا لا اثر له في الحكم المطلوب كما هو ظاهر والمحتاج الى القرينة
في الحقيقة انما هو تخصيص ما سواها ولنقدم على توجيه المختار مقدمة
ليسهل بتدبرها كشف الحجاب عن وجه المرام ويزداد بتذكرها بصيرة
في تحقيق المقام وهي ان الواضع لابد له من تصور المعنى في الوضع فان
تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا او الفاظا مخصوصة

باعتبار اللفظ فيدل الالفاظ باعتبار الحروف الموصلة واحدة

مقصودة تفصيلا او اجمالا كان الوضع خاصا لخصوصه من التصور

المعتبر فيه اعنى تصور المعنى والموضوع له خاصا ايضا وهو ظاهر

لا لبس فيه وان تصور معنى عاما يندرج تحته جزئيات اضافية او حقيقية

فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال

بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه

والموضوع له ايضا عاما وله ان يعين اللفظ او الالفاظ بازاء الخصوصيات

الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك

المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع

عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له خاصا فمن القسم الاول

من هذين المشتقات فان الواضع وضع صيغة فاعل مثلا من كل

مصدر لمن قام به مدلوله وصيغة مفعول منه لمن وقع عليه وعموم

الوضع والموضوع له في ذلك بين ومن القسم الثاني المبهمات كاسم

الاشاره فلفظ هذا مثلا موضوع لخصوص كل فرد مما يشار اليه لكن

باعتبار تصور الواضع للمفهوم الشامل وهو كل مشار اليه مفرد مذكر

ولم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي بل لخصوصات تلك الجزئيات المندرجة
تحته وانما حكموا بذلك لان لفظ هذا لا يطلق الا على الخصوصيات فلا يقال
هذا ويراد واحد مما يشار اليه بل لا بد في الطلاقة من القصد الى خصوصية
معينة فلو كان موضوعا للمعنى العام كرجل لجاز فيه ذلك وهكذا الكلام
في الباقي ومن هذا القبيل ايضا وضع الحروف فانها موضوعة باعتبار
معنى عام وهو نوع من النسبة لكل واحدة من خصوصياته فمن والى وعلى
مثلا موضوعات باعتبار الابتداء والانتها والاستعلا لكل ابتدا او
انتها واستعلا معين بخصوصيه ومن هذا الافعال الناقصة وما
التامة فلها جهتان وضعها من احدهما عام ومن الاخرى خاص فالعام
بالقياس الى ما اعتبر فيها من النسب الجزئية فانها في حكم المعاني
الحرفية فكما ان لفظة من موضوعة وضعا عاما لكل ابتدا معين بخصوصه
كذلك لفظة ضرب مثلا موضوعة وضعا عاما لكل نسبة للحدث الذي
دلت عليه الى فاعل بخصوصها واما الخاص فبالنسبة الى الحدث وهو
واضح اذا تمهد هذا قلنا ان ادوات الاستثنا كلها موضوعة بالوضع

العام لخصوصيات الاخراج اما الحرف منها فظاهر واما الفعل فلان
الاخراج به انما هو باعتبار النسبة وقد علمت ان الوضع فيه عام كما مرت
ثم ان فرض امكان عود الاستثنا الى الكل وحده يقتضي صلاحية المستثنى
لذلك وهي تحصل بامور منها كونه موضوعا وضع الاداة اعني بالوضع العام
وهو الاغلب كان يكون مشتقا او اسما مبهما او نحوهما مما هو موضوع
كذلك وعلى هذا فاي الامرين اريد من الاستثنا كان استعماله فيه
حقيقة واحتيج في فهم المراد منه الى القرينة كما في نظايره فان افادة المعنى المراد من
الموضوع بالوضع العام انما هي بالقرينة وليس ذلك من الاشتراك في شيء
لاتحاد الوضع فيه وتعدده في المشترك لكنه في حكمه باعتبار الاحتياج الى
القرينة على ان بينهما فرقا من هذا الوجه ايضا فان احتياج اللفظ المشترك
الى القرينة انما هو لتعيين المراد لكونه موضوعا لمسميات متناهية بحيث
يطلق يدل على تلك المسميات اذا كان العلم بالوضع حاصلا ويحتاج تعيين
المراد منها الى القرينة بخلاف الموضوع بالوضع العام فان مسمياته غير متناهية
فلا يمكن حصول جميعها في الذهن ولا البعض دون البعض لاستوا نسبة

بالاشارة اليها عام واما الاسم
فلانه من قبيل المشتقات والوضع
فيه عام

الوضع

٧٠٣

الوضع اليهما فاحتياج الى القرينة انما هو لاصل الافادة لا للتعيين ومنها
كونه من الالفاظ المشتركة بحيث يكون صلاحيته للعود الى الاخيرة باعتبار
المعنى والى الجميع باعتبار آخر ويتم بحكمه حكم الاشتراك وقد اتضح بهذا بطلان
القول بالاشتراك مطلقا فانه لا تعدد في وضع المفردات غالبا كما
عرفت ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا الكل من
الامرين كما ظهر فساد القولين بالعود الى الجميع مطلقا فالى الاخيرة مطلقا
مع كون الوضع في الاصل للاعم وعدم ثبوت خلافه احتج المرتضى رض
بوجوه الاول ان القائل اذا قال لغيره اضرب غلماني والق اسدا الا
واحدا يجوز ان يستفهم المخاطب هل اراد استثناء الواحد من الجملتين
او من جملة واحدة والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال اللفظ واشتراكه
الثاني ان الظاهر من استعمال اللفظ في معنيين مختلفين من غير ان يقوم
دلالة على انها متجوز بها في احدهما انها حقيقة فيهما ولا خلاف في انه قد جد
في القرآن واستعمال اهل اللغة استثناء يعقب جملتين عاد اليهما تارة و
عاد الى احديهما اخرى وانما يدعي من خصه باحديهما انه اذا عاد اليهما

فلدلالة دلت ومن ارجعه اليهما انه اذا خص بالجملة التى تليه فلدلالة و
هذا من الجماعة اعتراف بانه مستعمل فى الامرين واذا كان الامر على هذا
فيجب ان يكون تعقب الاستثنا الجملتين محتملا لرجوعه الى الاقرب كما
انه محتمل لعمومه الامرين وحقيقة فى كل واحد منهما فلا يجوز القطع على
احد الامرين الا بدلالة منفصله الثالث انه لابد فى الاستثنا المتعقب
بجملتين من ان يكون اما راجعا اليهما معا او الى واحدة منهما لانه من المحال
ان لا يكون راجعا الى شى منهما وقد نظرنا فى كل شى يعتمده من قطع على رجوعه
اليهما فلم نجد فيه دلالة على وجوب ما ادعاه ونظرنا ايضا فيما يتعلق به من
قطع الى عوده الى الاقرب اليه من الجملتين من غير تجاوز لها فلم نجد فيه ما يوجب
القطع على اختصاصه بالجملة التى تليه دون ما تقدمها فوجب مع عدم القطع
على كل واحد من الامرين ان نقف فيهما ولا نقطع على شى منهما الا بدلالة الرابع
ان القائل اذا قال ضربت غلمانى واكرمت جيرانى واضرب زكوتى قائما
او قال صباحا او ليلا او فى مكان كذا احتمل ما عقب بذكره من الحال او ظرف
الزمان او ظرف المكان ان يكون العامل فيه والمتعلق به جميع ما تقدم من

الاحوال

الافعال كما يحتمل ان يكون المتعلق به ما هو اقرب اليه وليس لسامع ذلك
ان يقطع على ان العامل فيما عقيب ذكره الكل ولا البعض الا بدليل غير الظاهر
فكذلك يجب فى الاستثنا والجامع بين الامرين ان كل واحد من الاستثناء
والحال والظروف الزمانية والمكانية فضلة فى الكلام تاتى بعد تمامه و
استقلاله قال وليس لاحد ان يرتكب ان الواجب فيما ذكرناه القطع على
ان العامل فى جميع الافعال المتقدمة الا ان يدل دليل على خلاف ذلك
لان هذا من مرتكبه مطايبة ويرفع للمتعارف ولا فرق بين من حمل نفسه
عليه وبين من قال بل الواجب القطع على ان الفعل الذى تعقبه الحال
او الظرف هو العامل دون ما تقدمه وانما يعلم فى بعض المواضع ان الكل
عامل بدليل والجواب اما عن الاول فبالمنع من اختصاص حسن الاستفهام
بالاشتراك بل المقتضى لحسنه هو الاحتمال سوا كان بواسطة الاشتراك
او لكونه موضوعا بالوضع العام او لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه كما يقوله
اهل الوقف او لغير ذلك من الاسباب المقتضية له واما عن الثانى فبانه
على تقدير تسليمه انما يدل على كون اللفظ حقيقة فى الامرين لا على الاشتراك

لجواز كونه بوضع واحد كما قلناه ولابد في الاشتراك من وجهين واما
عن الثالث فبان عدم الدليل المعتبر على تحتم عوده الى الجميع او اختصاصه
بالاخيرة لا يقتضي المصير الى الاشتراك بل يتردد الامر بينه وبين ما قلناه
وبين الوقف واما عن الرابع فبانه قياس في اللغة مع انه لا يدل على الاشتراك
بل على الاعم منه ومما قلنا وحجة القول بالرجوع الى الجميع امور ستة احدها
ان الشرط المتعقب للجمل يعود الى الجميع فكذا الاستثنا بجامع عدم استقلال
كل منهما بنفسه واتحاد معنيهما فان قوله تعالى في آية القذف الا من تاب
جار مجرى قوله ان لم يتوبوا وثانيها ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة
في حكم الواحدة اذ لا فرق بين قولنا رايت زيد بن عبد الله ورايت
زيد بن عمرو وبين قولنا رايت الزيدين واذا كان الاستثنا الواقع عقيب
الجملة الواحدة راجعا اليها لا محالة فكذلك ما هو بحكمها وثالثها ان
الاستثنا بمشية الله اذا تعقب جملا يعود الى جميعها بالاطلاق فكذلك
الاستثنا بغيره والجامع بينهما ان كلا منهما استثنا وغير مستقل ورابعها
ان الاستثناء صالح للرجوع الى كل واحدة من الجمل والحكم باولوية البعض

لحكم

بحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها لبعض
اولى من آخر تناولت الجميع وخامسها ان طريقة العرب الاختصار وحذف
فضول الكلام ما استطاعوا فلابد لهم حيث يتعلق ارادة الاستثنا بكل
المتقدم من ذكره بعدها مريدين به الجميع حتى كانهم ذكروه عقيب
كل واحدة اذ لو كرر بعد كل جملة لاستهجن وكان مخالفا لما ذكر من
طريقتهم الا ترى انه قيل في اية القذف ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين
تابوا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا لكان تطويلا مستهجنا فاقيم
فيها مقام ذلك ذكر التوبة مرة واحدة عقيب الجملتين وسادسها ان
لواحق الكلام وتوابعه من شرط او استثنا يجب ان يلحقه ما دام الفراغ
مستثنا
منه لم يقع فما دام متصلا لم ينقطع فاللواحق لاحقة به ومؤثرة فيه فاذا
المتعقب للجمل المتصلة المعطوف بعضها على بعض يجب ان يؤثر في جميعها و
الجواب عن الاول المنع من ثبوت الحكم في الاصل بل هو محتمل كما قلناه
في الاستثنا ولو سلم فهو قياس في اللغة وعن الثاني انه قياس كالاول
وعن الثالث بان ذكر المشية عقيب الجمل ليس باستثنا ولا شرط لانه لو كان

استثنا لكان فيه نقض حروفه ولو كان شرطا على الحقيقة لما صح دخوله

على الماضي وقد يذكر المشية في الماضي فيقول القائل عجبت وزرت ان

شاء الله وانما ادخلت المشية في كل هذه المواضع ليقف الكلام عن النفوذ

والمضي لا لعين ذلك فان قيل كيف اقتضى تعقيب المشية اكثر من جملة وقوف

حكم الجميع ولم يحتمل التعلق بالاخيرة فقط قلنا لولا نقلهم الاجماع على ذلك

لكان القول باحتماله ممكنا لكنهم نقلوا اجماع الامة على ان حكم الجميع يقف

وعن الرابع ان صلاحيته للجميع لا توجب ظهوره فيه وانما يقتضي التجويز

لذلك والشك فيه فرقا بين ما يصح عوده اليه وبين ما لا يصح وتناول

الفاظ العموم للجميع ليس باعتبار صلاحيتها لذلك بل انها موضوعة للشمول

والاستغراق وجوبا فلا وجه للتشبيه بها في هذا المقام وانما يحسن ان

يشبه بالجمع المنكر فانه صالح للجميع ومع ذلك ليس ظاهرا فيه ولا في

شيء مما يصلح له من مراتب الجمع الا ترى ان القائل اذا قال رايت رجالا

كان كلامه صالحا لارادة البيض والسود والطوال والقصار ولا يفهم

منه مع ذلك انه قد اراد كل من صلح هذا اللفظ له وعن الخامس انهم

لما

كما يريدون الاستثنا من كل جملة فيختصرون بذكر ما يدل على مرادهم في
اواخر الجمل هربا من التطويل بذكره عقيب كل جملة كذلك يريدون
الاستثنا من الجملة الاخيرة فقط فلا بد من القرينة في الحكم بالاختصاص
وعدمه وعن السادس ان اعتبار الاتصال في الكلام وعدم الفراغ
منه بالنسبة الى اللواحق كالشرط والاستثنا والمشيه انما هو لصحة اللحوق
والتاثير فيه ليتميز حكم ما يصح لحوقه بالكلام مما لا يصح لا لصيرورتها ظاهرة
في التعلق بجميعه وان كان بعضه منفصلا وبعيدا عن محل المؤثر واحتج
من خصه بالاخيرة بوجوه الاول ان الاستثنا خلاف الاصل لاشتماله الاثبات
على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه تركنا العمل به في الجملة الواحدة
لدفع محذور الهذرية فيبقى الدليل يقتضي في باقي الجمل سالما عن المعارض
وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة
خاصة الثاني ان المقتضي لرجوع الاستثنا الى ما تقدمه عدم استقلاله
بنفسه ولو استقل لما علق بغيره ومتى علقناه بما يليه استقل وافاد
فلا معنى لتعليقه بما بعد عنه اذ لو جاز مع افادته واستقلاله لان تعلق

الهذيان يوما

بعزه لوجب فيه لو كان مستقلا بنفسه ان تعلقه بغيره الثالث ان

من حق العموم المطلق ان يحمل على عمومه وظاهره الا الضرورة تقتضى

خلاف ذلك و لما خصصنا الجملة التى يليها الاستثنا بالضرورة لم يجز

تخصيص غيرها ولا ضرورة الرابع انه لو رجع الاستثنا الى الجميع فان اضمر

مع كل جملة استثنا الى الجميع لزم مخالفة الاصل وان لم يضمر كان العامل

فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول

واحد فى اعرابها واحد لنص سيبويه عليه ولو لم يحجة ولئلا يجتمع

المؤثران المستقلان على الاثر الواحد الخامس انه لا خلاف فى ان

الاستثنا من الاستثنا يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه فاذا قال القائل

ضربت غلمانى الا ثلثة الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى

الجملة التى تليه دون ما تقدمها فكذا فى غيره دفعا للاشتراك

السادس ان الظاهر من حال المتكلم انه لم ينتقل من الجملة الاولى الى

الثانية الا بعد استيفاء غرضه منها كما لو سكت فانه يكون دليلا

على استكمال الغرض من الكلام فكما ان السكوت يحول بين الكلام

وبين

٧٧

وبين لواحقه فيمنع من تعلقها به فكذلك الجملة الثانية حائلة
بين الاستثنا وبين الاولى فتكون مانعة من تعلقه بها والجواب عن
الاول انه ان كان المراد بمخالفة الاستثنا للاصل انه موجب للتجوز في
لفظ العام والاصل الحقيقة فلحجة صحة لكن تعليله بمخالفة الحكم الاول
فاسد اذ لا مخالفة للحكم بحال اما على القول بان الاستثنا اخراج من
الا للفظ بعد ارادة تمام معناه وقبل الحكم والاسناد كما هو راى محققي
المتاخرين فظاهر وكذا على القول بان المجموع من المستثنى منه والمستثنى
مع الاداة عبارة عن الباقي فلا اسمان مفرد ومركب واما على القول
بان المراد بالمستثنى منه ما بقي بعد الاستثنا مجازا والاستثنا قرينة
وهو مختار اكثر المتقدمين فلان الحكم لم يتعلق بالاصالة الا بالباقي
فلا مخالفة بحسب الحقيقة وان قال ان ترك العمل بالدليل بعين الاصل
في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية هذر فان الخروج عن اصالة
الحقيقة والمصير الى المجاز عند قيام القرينة مما لا يدانيه شوب الريب
ولا يعتريه شبهة الشك وتعلق الاستثنا بالاخيرة في الجملة مقطوع

لا يخفى انه بعد تسليم صحة مقدم المستدل لا يعرف هذا التعليل بل يتم وليه فالحق ان الجواب ان يقال لا نسلم فاوده التشبيه ولا يصح جوابا وبرد الدليل وانما هو ايراد على بعض اقوال المستدل فالصواب على هذا انه اسقط الدليل الثالث وسيجيء منه سلط

به فتعليل ترك العمل بالاصل ح بدفع محذور الهذرية فضل بل غفلة
ستثنا
وذهول لان دفع الهذرية لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل لقبل الا
ستثنا وان انفصل في النطق عرفا وانقطع عن المستثنى منه حسا بل وغيره من
اللواحق ايضا والبديهة تنادي بفساده وان كان المراد ان الظاهر من
المتكلم باللفظ العام ارادة العموم والاستثنا مخالف لهذا الاصل يعني الظا
او استصحاب هذه الارادة فتوجه المنع اليه ظاهر لان الاتفاق واقع على ان
للمتكلم مادام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق وهذا
يقتضي وجوب توقف السامع عن الحكم بارادة المتكلم ظاهر اللفظ حتى
يتحقق الفراغ وينتفي احتمال ارادة غيره ولو كان صدور اللفظ بمجرده
مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا
له ووجب رده ويتمشى ذلك في الاخيرة ايضا ولا يجدي معه دفع
محذور الهذرية لما عرفت فنعلم ان المقتضي لصحة اللواحق وقبولها
مع الاتصال انما هو نص الواضع على ان لمريد العدول عن الظاهر ان يات
بدليله في حالة تشاغله بالكلام حيث شاء منه فما لم يقع الفراغ منه لا يحكم

قوله: النزع يكون باعتبار ... الهذرية
الحمل على ... التي توجب المصير الى المجاز
ويقتضي الخروج عن اصالة الحقيقة
استعمال ... قيام قرينة فلا اعتراض
عليه وكونه ... الاتيان ببيان وجهه
... [illegible]

منه

تعميم ما ... المنفصل ... هنا ...
حتى قبوله كونه قرينة ... الانفصال ولا اتيان
... قرينة ... فيما ليس
فيه هذا المانع ... [illegible]

[illegible]

للس

للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال نعم لما كان الغرض قد يتعلق
بتخصيص الاخيرة فقط كما يتعلق بتخصيص الجميع بطريق الاختصار واللفظ
صالح بحسب وضعه لكل من الامرين لم يحصل الجزم بالعود الى الكل الا
بالقرينة وكان تعلقه بالاخيرة متحققا للزومه على كل التقديرين وصح التمسك
في اسقاط التعلق بالباقي بالاصل الى ان نعلم الناقل عنه وليس هذا من
القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء وان قدر عروض اشتباه فيه
عليك فاستوضحه بالندب في صيغة الامر فانها على القول باشتراكها
بين الوجوب والندب اذا وردت مجردة عن القرائن تدل على الندب
وذلك لان اقتضاها كون الفعل راجحا امر متيقن وما زاد عليه مشكوك
فيه في نفيه بالاصل لكونه زيادة في التكليف غير انه اذا قامت القرينة
على ارادته كان استعمال اللفظ فيه واقعا في محله غير منتقل به عنه الى
غيره كما يقول من ذهب الى كونه حقيقة في الندب فقط وهذا انما يعرف
به بين القولين حيث ان الاحتياج الى القرينة بحسب الحقيقة على القول
بالاشتراك انما هو في الحمل على الوجوب وهكذا الحال عند من يقول بانها

ان ليس مذهب القائل بالتعلق بالاخيرة ... اذ تعلق بغيره ... فقط بل ... مذهب ... غيره اذا تعلق بغيره ... حقيقة على مذهب ... كان مجازا ... فتامل فانه دقيق

فيتمسك صح

حقيقة في الذنب وعد بعض الاصوليين القول بالاشتراك في فرق الى
انما هو بالنظر الى نفس اللفظ حيث لا يقطعون على ارادة الذنب بخصوصه
منه ودلك لا ينافي الدلالة عليه بالاعتبار الذى ذكرناه وحالنا
فيما نحن فيه هكذا فانا لا نعلم اقصد المتكلم الكل والاخيرة وحدها
لكنا نعلم ان الاخيرة مقصودة على كل حال فالشك في قصد غيرها ولو
فرضنا ان المتكلم نصب قرينة على ارادة الكل لم يكن خارجا عند ناعن
موضوع اللفظ ولا عادلا عن حقيقته بل كان هو مستعملا له فيما هو
موضوع له عموما ويلزم من قال باختصاص الاخيرة ان يكون المتكلم بارادتها
مع الباقي متجوزا ومتعديا عن موضوع اللفظ الى غيره وهذا بعيد جدا
بعد ما علمت من عموم الوضع في المفردات وانتفاء الدليل في كلامهم وفي
الواقع على كون الهيئة التركيبية موضوعة للتعلق بالاخيرة فقط على انه لو ثبت
ذلك لاشكل جواز التجوز بها في الاخراج من الجميع لتوقفه على وجود العلاقة
وفي تحققها نظر وقد مر غير مرة ان علاقة الكل والجزء بالنسبة الى استعمال
اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليست على اطلاقها بل لها شرايط وهي

ههنا مفقودة والجواب عن الثانى ان حصول الاستقلال بتعلقه بالاخر
انما يقتضى عدم القطع بالتعلق بغيرها ونحن نقول به اذا الحوال الجميع
عند نا وعند السيد رضى الله عنه محتمل لا واجب واما قوله لو جاز مع امانته
واستقلاله الخ فظاهر البطلان لان ما يستقل بنفسه ولا تعلق له
بغيره وجوبا ولا جوازا لا يجوز ان يعلق بغيره قطعا عقلا فاعتى فيه
فان من الجائز مع حصول الاستقلال بالتعلق بالاخيرة ان يتعلق با
لجميع وان لم يكن لازما قال علم الهدى رضى الله عنه مشيرا الى هذه
الحجة فى جملة جوابها عنها وهذه الطريقة توجب على المستدل بها ان
لا يقطع بالظاهر من غير دليل على ان الاستثنا ما تعلق بما تقدم و
يقتضى ان يتوقف فى ذلك كما نذهب نحن اليه لانه بنى دليله على ان
الاستقلال يقتضى ان لا يجب تعليقه بغيره وهذا صحيح غير انه وان
لم يجب فهو جائز فمن اين تقطع على ان هذا الذى ليس بواجب لم يرد
المتكلم وليس فيما اقتصر عليه دلالة على ذلك وعن الثالث بنحو الجواب
عن الثانى فان غاية ما يدل عليه انه لا يجوز القطع على تخصيص غيره

الاضرة بمجرد اللفظ ونحن نقول به لكنه مع ذلك محتمل ولا سبيل الى منعه و
عن الرابع انما نختار عدم الاضمار قوله يلزم ان يكون العامل
فيما بعد الاستثنا اكثر من واحد قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك ان لوكان
العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه وهو في موضع المنع ايضا لضعف
دليله ومذهب جماعة من النحاة ان العامل في المستثنى هو الا لقيام
معنى الاستثنا بها والعامل ما به يتقوم المعنى المقتضي ولكونها نايبة
عن استثنى كما ان حرف الندا نايب عن انادي وهو المتجه سلمنا لكن
نمنع عدم جواز اجتماع العاملين على المعمول الواحد فانهم لم ينقلوا له
حجة يعتد بها وانما ذكر نجم الايمة رضي الله عنه انهم حملوها على الموثرات
الحقيقية وضعفه ظاهر وقد جوزوا في العلل الشرعية الاجتماع لكونها
معرفات والعلل الاعرابية كذلك فانها هي علامات وما نقل عن
سيبويه من النص عليه لا حجة فيه مع انه قد عورض ببعض الكسائي على
الجواز وقول الفراء في باب التنازع مشهور وقد حكم فيه بالتشريك بين
العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا كاعطاني واكرمني الاميرُ

واعطين

واعطيتُ واكرمتُ الاميرَ فالفعلان فى المثالين مشتركان فى رفع
الفاعل ونصب المفعول من غير تنازع ووافقه على ذلك بعض محققى
المتاخرين مستدلا عليه باصالة الجواز وانتفا المانع سوى توهم توارد
المؤثرين على اثر واحد وهو مدفوع بان العامل عندهم كالعلامة
ويجوز تعدد العلامات قال وقيل على جوازه من حيث اللغة انهم يخبرون
عن الشئ الواحد بامرين متضادين نحو هذا حلو حامض ولا يجوز
خلوهما عن الضمير اتفاقا فهو اما فى كل واحد منهما بخصوصه او فى احدهما
بعينه دون الاخر او فيهما ضمير واحد بالاشتراك والاول باطل
لانه يقتضى كون كل واحد منهما محكوما به على المبتدأ وهو جمع بين
الضدين والثانى يستلزم انتفا الخبرية عن الخالى عن الضمير واستقلال
ما فيه الضمير بها وهو خلاف المفروض والثالث هو المطلوب ثم ايده
بتجويز سيبويه قام زيد وذهب عمرو الظريفان والعامل فى الصفة
هو العامل فى الموصوف ولا يذهب عليك ان هذا الحكم المنقول عن
سيبويه هنا يخالف ما نقل عنه ثم من النص على عدم الجواز وقد نقل

هذا الحكم ايضا نجم الائمة رحمه الله عن الخليل وسيبويه ونقل عن سيبويه القول بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف وارتضاه الجمهور. وعن الخامس ان الاستثنا انما وجب رجوعه الى ما يليه دون ما تقدمه لان تعليقه بالامرين يقتضي الغاوه وانتفا فائدته فان القائل اذا قال لك عندي عشرة دراهم الا درهمين كان المفهوم من ذلك الاقرار بالثمانية فاذا قال عقيب ذلك الا درهما رجع الاقرار الى التسعة لكونها مخرجا من الدرهمين اللذين وقع استثناؤهما من العشرة فلو عاد الدرهم المستثنى مع ذلك الى العشرة لكان وجوده كعدمه لاخراجه منها مثل ما ادخل ولم يفدنا غير ما استفدناه بقوله علي عشرة الا درهمين وهو الاقرار بالثمانية من غير زيادة عليها او نقصان بخلاف ما لو جعلناه راجعا الى ما يليه فقط فانه يرد الاقرار الى التسعة فيفيد وذلك ظاهر وعن السادس بالمنع من انه لم ينتقل عن الاولى الا بعد استيفا غرضه منها وهل هو الا عين المتنازع ومنه يعلم فساد القول بحيلولة الجملة الثانية بين الاستثنا وبين الاولى فانه مصادرة اذا عرفت

ذلك

ذلك كله فاعلم ان حكم عود الاستثنا من المخصصات المتعقبة للمتعدد
بحيث يصلح لكل واحد منه حكم الاستثنا خلافا وترجيحا وحجة و
جوابا غير ان بعض من قال بعود الاستثنا الى الاخيرة حكم بعود الشرط
الى الجميع لخيال فاسد والامر فيه هين وانت اذا امعنت النظر في الحجج السابقة
لم يشتبه عليك طريق سوقها الى هنا وتمييز المختار منها عن المزيف
اصل ذهب جمع من الناس الى ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعض
ما يتناوله كان ذلك تخصيصا له واختاره العلامة في النهاية وحكى
المحقق ره عن الشيخ انكار ذلك وهو قول جماعة من العامة واختار هو
التوقف ووافقه العلامة في التهذيب وهو مذهب المرتضى رضي الله عنه
ايضا وله امثلة منها قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثم قال
وبعولتهن احق بردهن والضمير في بردهن للرجعيات فعلى الاول
يخص الحكم بالتربص بهن وعلى الثاني لا يخص بل يبقى على عمومه للرجعيات
والبائنات وعلى الثالث يتوقف وهذا هو الاقرب لنا ان في كل من احتمالي التخصيص
وعدمه ارتكابا للمجاز اما الاول فلان اللفظ العام حقيقة في العموم

وصيرورته كذلك والجواب المنع من عدم الصلاحية فان اجراء الضمير
على حقيقته التي هي الاصل اعني المطابقة للمرجع يستلزم تخصيص المرجع
لكن لما كان ذلك مقتضيا للتجوز في لفظ العام فلا يجدي الفرار من
مجازية الضمير بتقدير اختصاص التخصيص به وبقاء المرجع على حاله في
العموم ولما لم يكن ثمة وجه ترجيح لاحد المجازين على الآخر لاجرم وجب
التوقف اصل لا ريب في جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة و
في جوازه بما هو حجة من مفهوم المخالفة خلاف والاكثرون على جوازه
وهو الاقوى لنا انه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين
الدليلين فيجب احتج المخالف بان الخاص انما يقدم على العام لكون
دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على خصوص ذلك الخاص
وارجحية الاقوى ظاهرة وليس الامر ههنا كذلك فان المنطوق
اقوى دلالة من المفهوم وان كان المفهوم خاصا فلا يصلح لمعارضته
وح فلا يجب حمله عليه والجواب منع كون دلالة العام بالنسبة
الى الخصوصية الخاص اقوى من دلالة مفهوم المخالفة مطلقا بل التحقيق

ان عبر

وهو عبارة عن القياس بطريق اولى مثل قوله ولا تقل لهما اف ١٢

تخصيص لا تتبع الظن بمفهوم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وتخصيص كل ماء طاهر بمفهوم قولهم اذا بلغ الماء كرا لم ينجسه شيء سلط

لا يخفى انه قد ورد اخبار وان الخبر لو خالف القرآن فاضربوه على الجدار وهذا ينافي تخصيصه الا ان يحمل الاخبار على صورة عدم الجمع سلمه

ان اغلب صور المنوع التي هي حجة او كلها لا يقصر في القوة عن
دلالة العام على خصوصيات الافراد سيما بعد شيوع تخصيص
العمومات اصل لا خلاف في جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر
ووجهه ظاهر ايضا واما تخصيصه بخبر الواحد على تقدير العمل به
فالاقرب جوازه مطلقا وبه قال العلامة وجمع من العامة وحكى
المحقق ره عن الشيخ وجماعة منهم انكاره مطلقا وهو مذهب السيد
رضي الله عنه فانه قال في اثناء كلامه على انا لو سلمنا ان العمل قد ورد
الشرع به لم يكن في ذلك دلالة على جواز التخصيص به ومن الناس
من فصل فاجازه ان كان العام قد خص من قبل بدليل قطعي متصلا
كان او منفصلا وقيل ان كان العام قد خص من قبل بدليل قطعي صح
بدليل منفصل سواء كان قطعيا ام ظنيا وتوقف بعض واليه يميل المحقق
لكنه بناه على منع كون خبر الواحد دليلا على الاطلاق لان الدلالة
على العمل به الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة فاذا وجدت
الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به لنا انهما دليلان تعارضا فاعمل لهما

ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص
اذ لو عمل بالعام لبطل الخاص ولغى بالمرة احتجوا للمنع بوجهين احدهما
ان الكتاب قطعى وخبر الواحد ظنى والظن لا يعارض القطع لعدم
مقاومته له فيلغى والثانى انه لو جاز التخصيص به لجاز النسخ ايضا و
التالى باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النسخ نوع من التخصيص ٢
بخبر الواحد لكانت العلة اولوية تخصيص العام على الغاء الخاص وهو
قائم فى النسخ والجواب عن الاول ان التخصيص وقع فى الدلالة لانه دفع
للدلالة فى بعض الموارد وهى ظنية وان كان المتن قطعيا فلم يلزم ترك
القطعى بالظنى بل هو ترك للظنى بالظنى وبتقرير اخر وهو ان عام الكتاب
وان كان قطعى النقل لكنه ظنى الدلالة وخاص الخبر وان كان ظنى النقل لكنه
قطعى الدلالة فصار لكل قوة من وجه فتساويا فتعارضا فوجب الجمع
بينهما وعن الثانى ان الاجماع الذى ادعيتموه هو الفارق بين النسخ
والتخصيص على ان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من تاثير الشىء
فى الضعيف تاثيره فى القوى قلنا مسئلة حجة المفضلين ان الخاص ظنى

٢ فانه تخصيص فى الازمان والتخصيص المطلق اعم منه فلو جاز التخصيص

والعم

والعام قطعي فلا يعارض الا ان يضعف العام وذلك عند الفرقة الاولى بان يدل دليل قطعي على تخصيصه فيصير مجازا وعند الفرقة الثانية بان يخص بمنفصل لان المخصص بالمنفصل مجاز عندها دون المتصل والقطعي يترك بالظني اذا ضعف بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا لان نسبته الى جميع مراتب التجوز بالمجاز سواء وان كان ظاهرا في الباقي فارتفع مانع القطع والجواب بمثل ما تقدم فان التخصيص تقول تقع في الدلالة وهي ظنية فلا تنافيه قطعية المتن واحتج المتوقف بان كلا منهما قطعي من وجه ظني من وجه آخر كما ذكرنا فوقع التعارض فوجب التوقف والجواب ترجيح الجزء بان في اعتباره جمعا بين الدليلين واعتبار الكتاب ابطال للجزء بالكلية والجمع اولى من الابطال هذا ودفع ما قاله المحقق هنا يعلم مما نذكره في محله من بحث الاخبار ان شاء الله تعالى اصل في بناء العام على الخاص اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما اولا والاول اما مقترنين اولا والثاني اما ان يتقدم العام او الخاص فهذه اقسام اربعة الاول ان يعلم الاقتران فيجب

بناء العام على الخاص بلا خلاف لعينا به الثانى ان يتقدم العام
فان كان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كان نسخا
له وان كان قبله بنى على جواز تاخير بيان العام فمن جوزه جعله تخصيصا
وبيانا له كالاول وهو الحق وغير المجوزين قائل بانه يكون ناسخا
وهو من لا يشترط فى جواز النسخ حضور وقت العمل وبين راد له
وهم المانعون من النسخ قبل حضور الوقت وسيأتى تحقيق ذلك
الثالث ان يتقدم الخاص والاقوى ان العام يبنى عليه ايضا وفاقا
للمحقق والعلامة واكثر الجمهور وقال قوم انه يكون ناسخا للخاص
حينئذ وعزاه المحقق الى الشيخ وهو الظاهر من كلام علم الهدى وصريح
ابن المكارم ابن زهرة لنا انهما دليلان تعارضا والعمل بالعام يقتضى
الغاء الخاص ان كان وروده قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان
كان بعده ولا كذلك العمل بالخاص فانه انما يقتضى دفع دلالة العام
على بعض جزئياته وجعله مجازا فيما عداه وهو شايع عند ذلك
المحذورين فكان اولى بالترجيح وما يقال من ان العمل بالعام على

تقرير

تقديرا لتاخيره عن وقت العمل بالخاص يقتضى نسخه والنسخ تخصيص
فى الازمان فليس التخصيص فى اعيان العام باولى من التخصيص فى
ازمان الخاص فضعفه ظاهر لان مرجوحية النسخ بالنسبة الى التخصيص
بالمعنى المعروف لامساغ لانكارها ومجرد الاشتراك فى مسمى التخصيص
نظرا الى المعنى لا يقتضى المساواة كيف وقد بلغ التخصيص فى الشيوع
والكثرة الى حد قيل معه ما من عام الا وقد خص كما مر حجة القول
بالنسخ وجهان احدهما ان القائل اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل المشركين
فهو بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمروا الى ان ياتى على الافراد واحدا
بعد واحد وهذا اختصار لذلك المطول واجمال لذلك المفصل
ولا شك انه قال لا تقتل زيدا لكان ناسخا لقوله اقتل زيدا فكذا
ما هو بمثابته والثانى ان المخصص للعام بيان له فكيف يكون مقدما
عليه والجواب عن الاول المنع من التساوى فان تعديد الجزئيات
وذكرها بالخصوصية يمنع من تخصيص بعضها لما فيه من المناقضة بخلاف
ما اذا كان مذكورة باللفظ العام فان التخصيص حينئذ ممكن فلا يصار

الى النسخ لما بيناه من اولوية التخصيص بالنسبة الیه ولان النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه وانما هو دفع والدفع اهون من الرفع وعن الثاني بانه استبعاد محض اذ لا يمتنع ان يرد كلام ليكون بيانا للمراد بكلام اخر يرد بعده وتحقيقه انه يتقدم ذاته ويتاخر وصف كونه بيانا ولا ضير فيه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق عند نقله للقول بالنسخ هنا عن الشيخ علله بانه لا يجيز تاخير البيان وكانه يريد به عدم جواز اخلاء العام عند ارادة التخصيص من دليل عليه مقارن له وان كان قد تقدم عليه ما يصلح للبيان والا فلا معنى لجعل صورة التقديم من تاخير البيان والجواب عن هذا التعليل اولا انا لا نسلم عدم جواز تاخير البيان وثانيا انه على تقدير سبق الخاص لا يكون البيان متاخرا ولم يتعرض السيدان هنا للاحتجاج على ما صارا اليه ولعله مثل احتجاج الشيخ فانهما يشترطان الاقتران في التخصيص القسم الرابع ان يجهل التاريخ وعندنا انه يعمل ح بالخاص ايضا لانه لا يخرج في الواقع عن احد الاقسام السابقة وقد بينا ان الحكم في الجميع العمل بالخاص وما قيل من ان الخاص المتاخر ان ورد

من

قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا وان ورد بعده كان
ناسخا وح فان كانا قطعيين اوظنيين او العام ظنيا والخاص
قطعيا وجب ترجيح الخاص على العام لتردده بين ان يكون ناسخا
ومخصصا وان كان العام قطعيا والخاص ظنيا فاما ان يكون
الخاص مخصصا او ناسخا وعلى الاول يعمل بالخاص ايضا واما على
الثاني فلا يجوز بل يكون مردودا فقد تردد الخاص مع جهل التاريخ
بين ان يكون مخصصا وبين ان يكون ناسخا مقبولا وبين ان يكون
ناسخا مردودا فكيف يقدم والحال هذه على العام فجوابه ان
احتمال النسخ معلق على ورود الخاص بعد حضور وقت العمل
واحتمال التخصيص مطلق فمع جهل الحال لا يعلم حصول الشرط
والاصل يقتضي عدمه الى ان يدل على وجوده دليل والمشروط
عدم عند عدم شرطه فلا يصلح احتمال النسخ ح لمعارضة احتمال
التخصيص لايق هذا معارض بمثله فنقول ان احتمال التخصيص
مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وذلك غير معلوم

حيث يجهل الحال فيتمسك فى نفيه بالاصل ويلزم منه نفى المشروط الذى
هو التخصيص لانا نقول قد علم مما قدمناه رجحان التخصيص على
النسخ وانه اذا تردد الامر بينهما يكون التخصيص هو المقدم ولا يصار
الى النسخ الاحيث يمتنع التخصيص كما فى صورة تاخر الخاص عن وقت
العمل فان التخصيص يمتنع لاستلزامه تاخير البيان عن وقت الحاجة
وهو غير جائز وهذا يقتضى المصير الى التخصيص حيث لا يدل على خلافه
دليل فالاشتراط انما هو فى العدول عنه لا اليه ومن البين انه
مع الجهل بالحال لا يعلم حصول المانع فيجب الحكم بالتخصيص ولئن
سلمنا تساوى الاحتمالين فالاشكال مختص بما اذا كان العام قطعيا
والخاص ظنيا فليختص التوقف به اذا ما عداه من الصور خالص من
هذا الشوب وح فلا وجه لتخييل التوقف فى تقديم الخاص بقول
مطلق لتردده بين ما ذكر من الامور بل يستثنى هذه الصوره
من البين ويبقى الحكم بالتقديم على حاله فى الباقى ولعل هذا المعنى
هو مقصود القائل وان قصرت عبارته عن تاديته الا ان سوق
الكلام

كلامه يأباه هذا وينبغي ان يعلم ان اثر هذا الاشكال على تقدير ثبوته
عند اصحابنا سهل اذ الظاهر ان جهل التاريخ لا يكون الا في الاخبار
واحتمال النسخ انما يتصور في النبوي منها وهو قليل عندهم كما لا يخفى
قال المرتضى رضي الله عنه عند ذكر احتمال جهل التاريخ وارتفاع
العلم بتقديم احدهما او تاخيره وهذا لا يليق بعموم الكتاب
فان تاريخ نزول ايات القران مضبوط محصور بلا خلاف وانما يصح
تقديره في اخباره الاحاد لانها هي التي ربما عرض فيها هذا ومن لا يذهب
الى العمل باخبار الاحاد فقد سقطت عنه كلفة هذه المسئلة فان تكلم
فيها صرفها طريق الفرض والتقدير والذي يقوى في نفوسنا اذا فرضنا
ذلك التوقف على البناء والرجوع الى ما يدل عليه الدليل من العمل باحد
هما انتهى كلامه وما ذهب اليه من التوقف هنا هو مذهب من قال
بالنسخ في القسم السابق ووجهه بعد ملاحظة البناء على مذهبهم هناك
ظاهر لدوران الخاص ح بين ان يكون مخصصا او منسوخا ولا ترجيح
لاحدهما فيتوقف [illegible]

[illegible]

المطلق هو ما دل على شايع في جنسه بمعنى كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما

يندرج تحت امر مشترك والمقيد خلافه فهو ما يدل لا على شايع في جنسه

بمعنى وقد يطلق المقيد على معنى آخر وهو ما اخرج من شياع مثل رقبة

مؤمنة فانها وان كانت شايعة بين الرقبات المؤمنات وغير المؤمنات

لكنها اخرجت من الشياع بوجه ما من حيث كانت شايعة بين المؤمنة

وغير المؤمنة فازيل ذلك الشياع عنه تقييده بالمؤمنة فهو مطلق من

وجه مقيد من آخر والاصطلاح الشايع في المقيد هو الاطلاق الثاني اذا

اخرج من شياع ١٢

عرفت هذا فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما

بحكم ما شيئا حالنوها شيئا عا لما ولا يحمل احدهما على الآخر

بوجه من الوجوه اتفاقا سواء كان الخطابان المتضمنان لهما من جنس واحد

بان كانا امرين او نهيين ام لا كان يكون احدهما امرا والآخر نهيا و

سواء اتحد موجبهما او اختلف الا في مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق

رقبة ويقول لا تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفي الكفر وان كان

الظهار والملك حكمين مختلفين لتوقف الاعتاق على الملك واما

الا الختلف

ان لا يختلف نحو اكرم هاشميا واكرم هاشميا عارفا وح فاما ان يتحد
موجبهما او يختلف وان اتحد فاما ان يكونا مثبتين او منفيين فهذه
اقسام ثلثة الاول ان يتحد موجبهما مثبتين مثل ان ظاهرت فاعتق
رقبة ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فيحمل المطلق على المقيد اجماعا نقله في
النهاية ويكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا له تقدم عليه او تاخر عنه وقيل
نسخ له ان تاخر المقيد فههنا مقامان حمل المطلق على المقيد وكونه بيانا
لا نسخا اما انه يحمل المطلق على المقيد فلانه جمع بين الدليلين لان العمل
بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد
لصدقه مع غير ذلك المقيد بهذا استدل القوم وهو جيد حيث ينتفي
احتمال التجوز في المقيد بارادة الندب اعني كونه افضل الافراد او بارادة
الوجوب التخييري وكذا لو لم يكن احتمال التجوز بما ذكرناه منتفيا لكنه
كان مرجوحا بالنسبة الى التجوز في لفظ المطلق بارادة المقيد منه لما مع
تساوي الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احد المجازين بل يحصل التعارض
المقتضي للتساقط او التوقف ويبقى المطلق سالما من المعارض وقد اشار

الى البعض هذا الاشكال فى النهاية واجاب عنه بما يرجع الى ان حمله على المقيد

يقتضى يقين البراءة والخروج عن العهدة بخلاف ابقائه على الاطلاق فانه لا يحصل

معه ذلك اليقين وقد اخذه بعضهم دليلا على الحكم مبتداء مع الدليل

الاخر من غير تعرض للاشكال وهو كما ترى واما انه بيان لا نسخ فلانه

نوع من التخصيص فى المعنى فان المراد من المطلق كرقبة مثلا اى فرد كان من

افراد الرقبة فتصير عاما الا انه على البدل ويصير تخصيصه بنحو المؤمنة تخصيصا

واخراجا للبعض المسميات من ان يصلح بدلا فالتقييد يرجع الى نوع من

التخصيص ويسمى تقييدا اعتبارا بانهما فى حكم التخصيص فكما ان الخاص المتاخر

بيان للعام المتقدم وليس ناسخا له فكذا المقيد المتاخر احتج الذاهب

الى كونه ناسخا مع التاخر بانه لو كان بيانا للمطلق حينئذ لكان المراد

بالمطلق هو المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه وهو فرع الدلالة وانها منتفيه

اذ المطلق لا دلالة له على المقيد بقيد خاص والجواب ان المعنى المجازى

انما يفهم من اللفظ بواسطة القرينة وهى ههنا المقيد فيجب حصول الدلالة

والفهم بعده لا قبله وما ذكرتموه انما يتم لو وجب حصولها قبل وليس الامر

بل دلالة

كذا

كذلك وسياتى لهذا مزيد تحقيق عنقريب الثانى ان يتحد موجبهما
منفيين فيعمل بهما معا اتفاقا مثل ان يقول فى كفارة الظهار لا تعتق
المكاتب ولا تعتق المكاتب الكافر حيث لا يقصد الاستغراق كما
فى اشتر اللحم فلا يجزى اعتاق المكاتب اصلا الثالث ان يختلف موجبهما
كاطلاق الرقبة فى كفارة الظهار وتقييدها فى كفارة القتل وعندنا
انه لا يحمل على المقيد لعدم المقتضى له وذهب كثير من مخالفينا الى انه يحمل
عليه قياسا مع وجود شرائطه وربما نقل عن بعضهم يحمل عليه مطلقا وكلاهما
باطل لا سيما الاخير اصل المجمل هو ما لم يتضح دلالته ويكون فعلا ولفظا
مفردا ومركبا اما الفعل لا يقترن به ما يدل على جهة وقوعه واما اللفظ
المفرد فكاللفظ المشترك لتردده بين معانيه اما بالاصالة كالعين
والقرء واما بالاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل والمفعول اذ لو
لا الاعلال لكان مختيرا بكسر الياء للفاعل وبالفتح للمفعول فينتفى
الاجمال واما اللفظ المركب فكقوله تعالى او يعفو الذى بيده عقدة
النكاح لتردده بين الزوج والولى وكما فى مرجع الضمير حيث يتقدمه

مخيث ع

مرجع الضمير

امر ان يصح لكل واحد منهما نحو ضرب زيد عمروا فضربته لتردده بين

زيد وعمرو وكالمخصوص بمجهول نحو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم

ان تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد الحل بالاحصان مع الجهل به اوجب

الاجمال فيما احل وقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم

اذا عرفت هذا فهنا فوائد الاولى ذهب السيد المرتضى وجماعة من

العامة الى ان آية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا

ايديهما مجملة باعتبار اليد وقيل باعتبار القطع ايضا والاكثرون على

خلاف ذلك وهو الاظهر لنا ان المتبادر من لفظ اليد عند الاطلاق

هو جملة العضو الى المنكب فيكون حقيقة فيه فظاهر انه عند الاستعمال

فلا اجمال ويتبادر ايضا من القطع ابانة الشيء عما كان متصلا به وهو

ظاهر فيه فانى الاجمال احتج السيد بان اليد تقع على العضو بكماله

وعلى ابعاضه وان كان لها اسما تخصها فيقولون غوصت يدي في

الماء الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب واعطيته

كذا بيدي وانما اعطى بانامله وكذلك كتبت بيدي وانما كتبت

بانامله

باصابعه قال وليس يجري قولنا يد يجري مجرى قولنا انسان
كما ظنه وتم لان الانسان يقع على جملة يختص كل بعض منها باسم من
غير ان تقع انسان على ابعاضها كما يقع اسم يد على كل بعض من هذه البعض العضو د
واحتج معتبر القطع مع ذلك بان القطع يطلق على الابانة وعلى الجرح
يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده فحصل الاجمال والجواب عن
الاول ان الاستعمال يوجد مع الحقيقة والمجاز ولفظ اليد وان كان
مستعملا في الكل او البعض الا ان فهم ما عدا الجملة منه موقوف على ضميمة
القرينة وذلك اية كونه مجازا فيه والفرق الذي ادعاه بين لفظ اليد
ولفظ الانسان غير مقبول بل هما مشتركان في تبادر الجملة عند الاطلاق
وتوقف ما سواها على القرينة وان كان استعمال اليد في الابعاض
ستعارما دون الانسان فان ذلك بمجرده لا يوجب الاجمال بل لابد
من كونه ظاهرا في الكل بحيث لا يسبق احدهما بخصوصه الى الفهم والواقع
بخلافه وعن الاخير بمثله فانا قد بينا ان القطع ظاهر في الابانة التي
عدجاعة في المجمل نحو قوله صلى الله عليه وآله لا صلوة الا بطهور لا صلوة

الا بفاتحة الكتاب لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل لا نكاح الا
بولي مما ينفى فيه الفعل ظاهرا مطلقا وقيل ان كان الفعل المنفي شرعيا
كما في الامثلة المذكورة او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان
لغويا له اكثر من حكم واحد فهو مجمل والحق انه لا اجمال مطلقا وفاقا
للاكثر لنا انه اذا ثبت كونه حقيقة شرعية في الصحيح من هذه الافعال
كان معناه لا صلوة صحيحة ولا صيام صحيحا ونفي المسمى ح ممكن
باعتبارات فوات الشرط او الجزء وقد اخبر الشارع به فتعين للارادة
فلا اجمال وان لم يثبت له حقيقة شرعية كما هو الظاهر وقد ثبت فان
له حقيقة عرفية وهو ان مثله يقصد منه نفي الفائدة والجدوى
نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا لله كان
متعينا ايضا ولا اجمال ولو فرض انتفاؤه ايضا فالظاهر انه يحمل
على نفي الصحة دون الكمال لان ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى
بخلاف ما لا يكمل فكان اقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة وكان
ظاهرا فيه فلا اجمال لا يقال هذا اثبات اللغة بالترجيح وهو يقتضي

لنا

لانا نقول ليس هو منه وانما هو ترجيح احد المجازات بكثرة
التعارف ولذلك يقال هو كالعدم اذا كان بلا منفعة احتج
الاولون بان العرف في مثله مختلف فيفهم منه نفي الصحة تارة
ونفي الكمال اخرى فكان مترددا بينهما ولزم الاجمال والجواب
ان اختلاف العرف والفهم ان تحقق فانما هو باعتبار اختلافهم
في انه ظاهر في الصحة او في الكمال فكل صاحب مذهب يحمله على
ما هو الظاهر فيه عنده لا انه متردد بينهما فهو ظاهر عندهما لا مجمل
الا انه ظاهر عند كل في شيء ولو تنزلنا الى تسليم تردده بينهما فكونه
على السواء ممنوع بل نفي الصحة راجح لما ذكرنا من اقربية الى نفي الذات
حجة المفصل ان انتفاء الفعل الشرعي ممكن بفوات شرطه او جزئه
فيجري النفي فيه على ظاهره ولا يكون هنالك اجمال وكذا مع اتحاد
حكم اللغوي فانه يجب صرف النفي اليه وهو ظاهر واما اذا كان
له حكمان الفضيلة والاجزاء فليس احدهما اولى من الاخر فيحصل
الاجمال والجواب ظاهر مما قدمناه فلا نعيده الثالثة اكثر الناس

على انه لا اجمال فى التحريم المضاف الى الاعيان نحو قوله تعالى حُرِّمَتْ
عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وخالف فيه البعض والحق هو الاول لنا ان
من استقراء الكلام العرب علم ان امرهم فى مثله حيث يطلقونه
انما هو تحريم الفعل المقصود منه من ذلك كالاكل فى الماكول و
الشرب فى المشروب واللبس فى الملبوس والوطئ فى الموطوءة فاذا
قيل حرم عليكم لحم الخنزير او الخمر او الحرير او الامهات فهم ذلك
سابقا الى الفهم عرفا فهو متضح الدلالة فلا اجمال احتج المخالف بان
تحريم العين غير معقول فلابد من اضمار فعل يصح متعلقا له والافعال
كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها
فتعين اضمار البعض ولا دليل على خصوصية شئ منها فلا التزيد
البعض المراد غير واضحة وهو معنى الاجمال والجواب المنع من عدم
وضوح الدلالة على ذلك البعض لما عرفت من دلالة العرف على ارادة
فى مثله المقصود ... المبين نقيض المجمل فهو المتضح الدلالة سواء
كان بنفسه نحو والله بكل شئ عليم او بواسطة الغير ويسمى ذلك

الرئيس مرزا ...

منه ... الى ...

الغير مبيّنا وينقسم كالمجمل الى ما يكون قولا مفردا او مركبا والى ما
يكون فعلا على الاصح ولبعض الناس خلاف فى الفعل ضعيف لا
يعبا به فالقول من الله سبحانه ومن الرسول صلى الله عليه وآله وهو
كثير كقوله تعالى صفراء فاقع لونها الى اخر الايات فانه بيان لقوله
سبحانه ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فى اظهر الوجهين وكقوله صلى الله عليه فيما
سقت السماء العشر فانه بيان لمقدار الزكوة المامور بايتائها والفعل
من الرسول ص كصلوته فانه بيان لقوله تعم واقيموا الصلوة وكحجه فانه
بيان لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ويعلم كون الفعل بيانا
تارة بالضرورة من قصده واخرى بنصه كقوله ص صلوا كما رايتمونى اصلى
وخذوا عنى مناسككم وحينا بالدليل العقلى كما لو ذكر مجملا وقت
الحاجة الى العمل به ثم فعل فعلا يصلح بيانا له ولم يصدر عنه غيره فانه
يعلم ان ذلك الفعل هو البيان والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة
اذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف بين اهل العلم فى عدم جواز
تاخير البيان عن وقت الحاجة واما تاخيره عن وقت الخطاب الى

والوجه الثانى ليس بيانا له وحقيقة فيه والمراد من البقرة

وقت الحاجة فاجازه قوم مطلقا ومنعه آخرون مطلقا وفصّل
المرتضى رضي الله فقال الذي نذهب اليه ان المجمل من الخطاب يجوز
تاخير بيانه الى وقت الحاجة والعموم لو كان باقيا على اصل اللغة
في ان الظاهر محتمل لجاز ايضا تاخير بيانه لانه في حكم المجمل واذا
انتقل بعرف الشرع الى وجوب الاستغراق بظاهره فلا يجوز
تاخير بيانه وحكى العلامة في النهاية عن بعض العامة بعد
نقله الاقوال التي ذكرناها وغيرها قولا آخر وهو جواز تاخير
بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل واما ما له ظاهر وقد استعمل في
غيره كالعام والمطلق والمنسوخ فيجوز تاخير بيانه التفصيلي
لا الاجمالي بان يقال وقت الخطاب هذا العام مخصّص وهذا
المطلق مقيّد وهذا الحكم سينسخ وقال انه الحق ولا يكاد يظهر
بينه وبين قول السيّد بعد امعان النظر فرق الا في جهة النسخ
فان السيّد لم يتعرّض له في اصل المبحث وانما ذكره في اثناء الا
حتجاج ان الاجماع من الكلّ واقع على انه تعالى يحسن منه

تاخير بيان مدة الفعل المامور به والوقت الذى ينسخ فيه عن
وقت الخطاب إن كان مرادا بالخطاب والعجب بعد هذا
من رغبة العلامة ره عن قول السيد وموافقته لذلك القائل
على وجوب قران بيان المنسوخ به مع ما فيه من البعد والمخالفة
بما هو المعروف بينهم من اشتراط تاخير الناسخ حتى انه فى مباحث
النسخ عده شرطا من غير توقف واشكال وجعله كغيره وجها
للفرق بين التخصيص والنسخ واما ما يوهمه ظاهر عبارة
من تخصيص المنع من جواز التاخير بالعام وعدم تعرضه للمراد
من البيان أهو التفصيلى او غيره بحيث يعدان وجهين فى
المخالفة لذلك القول اذ عمم فيه المنع لكل ما له ظاهر اريد منه
خلافه واكتفى بالبيان الاجمالى فمدفوع بان الكلام السيد
فى الاحتجاج يعرب عن الموافقة فى كلا الوجهين وستراه
وكان العلامة ره لم يعط الحجة حق النظر والا لتبين له الحال هذا
الذى يقوى فى نفسى هو القول الاول لنا انا لا نتصور مانعا

من التأخير سوى ما تخيله الخصم من قبح الخطاب معه على ما استمعه

وستبين ضعفه ولا يمتنع عند العقل فرض مصلحة فيه يحسن لاجلها

كعزم المكلف وتوطين النفس على الفعل الى وقت الحاجة فان العزم

وما يلحقه طاعة يترتب الثواب عليها وفيه مع ذلك تسهيل للفعل عند

المامور به حجة المانعين على عدم جواز تاخير بيان المجمل انه لو جاز

لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير ان يبين له في الحال والجامع

كون السامع لا يعرف المراد فيهما والجواب منع الملازمة وابدا

الفرق بان العربي لا يفهم من الزنجية شيئا بخلاف الخطاب باللفظ

المجمل فانه يعلم ان المراد احد مدلولاته فيطيع ويعصي بالعزم

على الفعل والترك اذا بين له واما حجتهم على منع تاخير بيان غير

المجمل ايضا فيعلم من حجة المفصل وكذا الجواب احتج المرتضى

على جواز تاخير بيان المجمل بنحو ما ذكرناه وهو انه لا يمتنع ان يفرض

فيه مصلحة وجهة يحسن لاجلها قال وليس لهم ان يقولوا ههنا وجه

قبح وهو الخطاب بما لا يفهم المخاطب معناه فان هذه الدعوى

منهم

منهم غير صحيحة لانا نعلم ضرورة انه يحسن من الملك ان يدعو بعض عماله فيقول قد وليتك البلد الفلانى وعولت عليك فاخرج اليه فى غد او فى وقت بعينه وانا اكتب لك تذكرة بتفصيل ما تعمله وتاتيه وتذره اسلمها اليك عند توديعك او انفذها اليك عند استقرارك فى عملك وايضا فتاخير العلم بتفصيل صفات الفعل ليس باكثر من تاخير اقدار المكلف على الفعل ولا خلاف فى انه لا يجب ان يكون فى حال الخطاب قادرا او لا على ساير وجوه التمكن فكذلك العلم بصفة الفعل هذا ملخص كلامه فى الاحتجاج للشق الاول من مذهبه وهو جيد واضح لا نزاع فيه واحتج على الثانى اعنى منع تاخير بيان العام المخصوص بوجوه ثلثة الاول ان العام لفظ موضوع لحقيقة ولا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ لحقيقة وهو لا يريدها من غير ان يدل فى حال خطابه انه متجوز باللفظ ولا اشكال فى قبح ذلك والعلة فى قبحه انه خطاب اريد به غير ما وضع له من غير دلالة قال والذى يدل على ذلك انه لا يحسن

قوله ليس باكثر الى آخره من تاخير اقدار المكلف على الفعل

ان يقول الحكيم منا العزم افعل كذا وهو يريد التهديد والوعيد او
اقتل زيدا وهو التهديد ويريد اضربه الضرب الشديد الذي جرت
العادة ان يسمى قتلا مجازا او لا ان يقول رايت حمارا وهو يريد
رجلا بليدا من غير دلالة تدل على ذلك وبهذا المعنى بانت
الحقيقة من غيرها لان الحقيقة تستعمل بلا دليل والمجاز لا بد
له من دليل وليس تاخير بيان المجمل جاريا هذا المجرى لان المخاطب
بالمجمل لا يريد به الا ما هو حقيقة فيه ولم يعدل به عما وضع له الا
ترى ان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة اراد به قدرا مخصوصا
فلم يرد الا ما الفظ بحقيقته موضوع له وكذلك اذا قال له عندي
شيء فانما استعمل اللفظ الموضوع في اللغة للاجمال فيما و
ضعوه له وليس كذلك مستعمل لفظ العموم وهو يريد
الخصوص لانه اراد باللفظ ما لم يوضع له ولم يدل عليه دليل
الثاني ان جواز التاخير يقتضي ان يكون المخاطب قد دل
على شيء بخلاف ما هو به لان لفظ العموم مع تجرده

يقتضي

يقتضي الاستغراق فاذا خاطب به مطلقا لا يخ من ان يكون دل به على الخصوص وذلك يقتضي كونه دالا بما لا دلالة فيه او يكون قد دل به على العموم فقد دل على خلاف مراده لان مراده الخصوص فكيف يدل عليه بلفظ العموم فان قيل انما يستقر كونه دالا عند الحاجة الى الفعل قلنا حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر في دلالة اللفظ فان دل اللفظ على العموم فيه فانما يدل لمعنى يرجع اليه وذلك قايم قبل وقت الحاجة على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا فاما ما لا يتعلق بالتكليف من الاخبار وضروب الكلام فيجب ان يجوز تاخير بيان المجاز فيه عن وقت الخطاب الى غيره من مستقبل الاوقات وهذا يؤدي الى سقوط الاستفادة من الكلام الثالث ان الخطاب وضع للافادة ومن سمع لفظ العام مع تجويزه ان يكون مخصوصا وتبين له في المستقبل لا يستفيد في هذه الحالة به شيئا ويكون وجوده كعدمه فان قيل يعتقد عمومه بشرط ان لا يخص قلنا ما الفرق بين قولك

وبين قول من يقول يجب ان يعتقد خصوصه الى ان يدل في المستقبل
على ذلك لان اعتقاده للعموم مشروط وكذلك اعتقاده للخصوص
وليس بعد هذا الا ان يقال يعتقد انه على احد الامرين اما با[لعموم]
او الخصوص وينتظر وقت الحاجة فاما ان يترك على حاله فيعتقد
العموم او يدل على الخصوص فيعمل عليه وهذا هو نفس قول اصحاب
الوقف في العموم وقد صار اليه من يذهب الى ان لفظ العموم
مستغرق بظاهره على اقبح الوجه هذا جملة ما احتج به على هذه
الدعوى مبالغا في تقريبه نقلناه بعين الفاظه غالبا حفظا لما
رامه من زيادة التقريب والجواب اما عن الاول فبالنقض بالنسخ
اولا وتقريره ان من شرط المنسوخ كما اعترف به ان لا يكون
موقتا بغاية يقتضي ارتفاعه حتى انه عد من الموقت ما يعلم فيه
الغاية على سبيل الجملة ويحتاج في تفصيلها الى دليل سمعي نحو
قوله دوموا على هذا الفعل الى ان انسخه عنكم وح فلا بد
من كون لفظ المنسوخ ظاهرا في الدوام والاستمرار وبعد ورود
نسخه

نسخه بعلم ان المراد خلاف ذلك الآن فقد استعمل اللفظ الذى له حقيقة
فى غير تلك الحقيقة من غير دلالة فى حال الخطاب على المراد ومن هنا
التجا بعض اصحاب هذا القول الى طرد المنع فى النسخ ايضا كما حكيناه عن
العلامة فاوجب قران بيان الاجمالى بالمنسوخ فرارا من هذا المحذور
لكن السيد ره ادعى الاجماع على خلاف هذه المقالة كما مرت اليه الاشارة
وجعله وجها للرد على من منع من تاخير بيان المجمل فقال قد اجمعنا على
انه تعالى يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل المامور به والوقت الذى
ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب لانه اذا قال
صلوا واراد بذلك غاية معينة فالانتهاء اليها من غير تجاوز لها
مراد فى حال الخطاب وهو من فوايده ومراد المخاطب به وهذا هو نقض مذهب
القائلين بجواز تاخير بيان المجمل ولم يجر ذلك عند احد مجرى خطاب
العربى بالزنجية فان قالوا اليس يجب ان يبين فى حال الخطاب كل
مراد بالخطاب قلنا اصبتم فاقبلوا فى الخطاب بالمجمل مثل ذلك
فان قالوا الاصابة الى بيان مدة النسخ وغاية العبادة لان ذلك

لما لا يجب الا يفعله وانما يحتاج فى هذه الحال الى بيانه بيان لصفة ما يجب ان يفعله قلنا هذا هدم لكل ما تعتمدون عليه

فى تقبيحكم تاخير البيان لانكم توجبون البيان لشئ يرجع الى

الخطاب لا لامر يرجع الى ازاحة علة المكلف فى الفعل فان كنتم انما

تمنعون من تاخير البيان لامر يرجع الى العلة والتمكن من الفعل

فانتم تجيزون ان يكون المكلف فى حال الخطاب غير قادر ولا

متمكن بالالات وذلك ابلغ فى رفع التمكن من فقد العلم بصفة

الفعل وان كان امتناعكم لامر يرجع الى وجوب حسن الخطاب

والى ان المخاطب لا بد ان يكون له طريق الى العلم بجميع فوايده فهذا

ينتقض بانه الفعل وغايته لانهما من جملة المراد وقد اجزتم تاخير

بيانهما وقلتم بنظير قول من يجوز تاخير بيان المجمل لانه يذهب الى

انه يستفيد بالخطاب المجمل بعض فوائده دون بعض وقد اجزتم

مثله فالرجوع الى ازاحة العلة نقض منكم لهذا الاعتبار كله

هذه عبارته بعينها وانما نقلناها بطولها لتضمنها تحقيق المقام

له وعلينا نحن نعيد عليه كلامه ههنا وننقض استدلاله بعين

ازاحة

قائلا انكم

نقض

١٦

ما نقض به دليل خصمه غير محتاج الى تثنية القرين فان مواضع الامتياز
على نزاعهما لا يكاد يخفى على المتامل طريق تعبيرها وسوقها بحيث
ينتظم مع محل النزاع واما ثانيا فبالحل وتحقيقه انه لا ريب
في افتقار استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له الى القرينة و
ان ذلك هو المائز بين الحقيقة والمجاز وكذا لا ريب في منع
تاخير القرينة عن وقت الحاجة فاما تاخيرها عن وقت التكلم
الى وقت الحاجة فلم ينقل على المنع منه مطلقا من جهة الوضع
دليل وما يتخيل من استلزامه الاغراء بالجهل فيكون قبيحا
عقلا مدفوع بان الاغراء انما يحصل بحيث ينتفي احتمال التجوز
وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير
مطلقا وقد فرضناه عدمه وقولهم الاصل في الكلام الحقيقة
معناه ان اللفظ مع فوات وقت القرينة وعريه بتجرده عنها يحمل
على الحقيقة لا مطلقا يدلك على هذا انه لا نزاع في جواز تاخيره القرينة
عن وقت التلفظ بالمجاز بحيث لا يخرج الكلام عن كونه واحدا

او موضع له بهذه

عرفا منه تعقيب الجمل المتعددة المتعاطفة بالاستثناء ونحوه اذا

قام المتكلم القرينة على ارادة العود الى الكل كما مر تحقيقه ولو

كان مجرد النطق باللفظ يقتضى صرفه الى الحقيقة لم يجز ذلك الكلام

المحذور الذى نطق فى موضع النزاع اعنى الاغراء بالجهل انما

على انهم قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلة العقل و

ان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه ولم ينقلوا فى

ذلك خلافا من احد وجوز اكثر المحققين كالسيد والمحقق

والعلامة وغيرهم من محققى العامة اسماع العام المخصوص

بالدليل السمعى من دون اسماع المخصص مع ما ذكر من

التوجيه للمنع هنا لو تم لاقتضى المنع هناك ايضا لان السامع

للعام مجردا عن القرينة حتى يحمله على الحقيقة كما ظن وليست مرادة

فيكون اغراء بالجهل فان اجابوا بانه لا يجوز الحمل على الحقيقة الا بعد

التفحص عن المخصص الذى هو قرينة التجوز وبعد فرض وجودها

لا بد ان يعثر عليها فيحكم حينئذ بمقتضاها قلنا فى موضع النزاع انه

الاسماع على الغير ...

لا يجوز الحمل على شيء حتى يحضر وقت الحاجة وعند ذلك توجد
القرينة فيطلع المكلف عليها ويعمل بما يقتضيه والعجب من السيد
انه تكلم على المانعين من تاخير بيان المجمل بمثل هذا ولم يتنبه لورود
نظيره عليه حيث قال ومن قوى ما يلزمونه ان يقال لهم اذا جوز
ان يخاطب بالمجمل ويكون بيانه في الاصول ويكلف المخاطب بالرجوع
الى الاصول ليعرف المراد فما الذي يجب ان يعتقد هذا المخاطب
الى ان يعرف من الاصول المراد فان قالوا يتوقف عن اعتقاده
التفصيل ويعتقد في الجملة انه يمتثل بما يتبين له قلنا اي فرق
بين هذا القول وبين قول من جوز تاخير البيان فاذا قالوا الفرق
بينهما انه اذا خوطب وفي الاصول بيان فهو متمكن من الرجوع اليها الاصول
ومعرفة المراد ولا كذلك اذا اخر البيان فانه لا يكون متمكنا
قلنا اذا كان البيان في الاصول فلا بد من زمان يرجع فيه اليها
ليعلم المراد وهو في هذا الزمان قصيرا او طويلا مكلف بالفعل
ومامور باعتقاد وجوبه والعزم على ادائه على طريق الجملة من غير

٤٤ فعل

تمكن من معرفة المراد وانما يصح ان يعرف المراد بعد هذا الزمان فقد
عاد الامر الى انه مخاطب بما لا يتمكن فى الحال من معرفة المراد به و
هذا هو قول من جوز تاخير البيان ولا فرق فى هذا الحكم بين طويل
الزمان وقصيره فان قالوا هذا الزمان الذى اشرتم اليه لا يمكن
فيه معرفة المراد يجرى مجرى زمان النظر مهلة النظر الذى لا يمكن وقوع
المعرفة فيه قلنا ليس الامر كذلك لان زمان مهلة النظر لا بد منه
ولا يمكن ان يقع المعرفة الكسبية فى اقصر منه وليس الامر كذلك اذا كان
البيان فى الرجوع الى الاصول لانه تعالى قادر على ان يقترن
البيان الى الخطاب فلا يحتاج الى زمان الرجوع الى تامل الاصول
هذا كلامه وليت شعرى كيف غفل عن ورود مثل ذلك عليه
فيقال له اذا جوزت اسماع العام المخصوص من دون اسماع مخصصه
لكنه يكون موجودا فى الاصول والمخاطب به مكلفا بالرجوع اليها
فما الذى يجب ان يفهمه المكلف من العام قبل ان يعثر على المخصص
فى الاصول فان قلت يتوقف عن اعتقاد احد الامرين بعينه

المتوقف

ويعتقد انه يمتثل العموم ان لم يظهر له المخصص قلنا ما الفرق بين هذا
وبين ما قلناه من جواز تاخير البيان فان قلت الفرق بينهما وجود
القرينة وتمكنه من الرجوع اليها هناك وانتفا الامرين في موضع
النزاع قلنا القرينة وان كانت موجودة لكن العلم بها موقوف
على زمان يرجع فيه اليها ففي ذلك الزمان هو مخاطب بلفظه حقيقة له
لم يردها المخاطب من غير دلالة على انه تجوز وهو الذي نفيت
الاشكال عن قبحه فان قلت هذا الزمان مستثنى من البين وانما
يستقبح الخلو عن الدلالة فيما بعده قلنا فاقبل مثل ذلك في موضع
النزاع ويبقى الكلام على ما ادعاه من دلالة العرف على قبح تاخير
القرينة عن حال الخطاب مطلقا مستشهدا بما ذكره من الوجوه
الثلاثة فانه يقال عليه لا نسلم دلالة العرف على القبح في الكل نعم
هي في غير محل النزاع موجودة ومجرد الاشتراك في مفهوم التجوز
لا يقتضي التسوية في جميع الاحكام واما الوجوه التي استشهد بها
فلا دلالة فيها لان وقت الحاجة في الوجه الاول وهي الانزجار عن

مطلقه ان ... [illegible]
ان ... [illegible]

الفعل المهدد عليه مقارن للخطاب فلابد من اقتران البيان به وايضا فحقيقة

التهديد عرفا انما يحصل مع مقارنة قرينة للفظ فالقبح الناشي من تاخير

القرينة ح انما هو باعتبار عدم تحقق مسمى التهديد المطلوب حصوله لا لمجرد

كونه تاخيرا والوجه الاول الثاني ان فرض وقت الحاجة فيه متاخرا منعنا

قبح التاخير فيه وان فرض مقارنا للخطاب سلمناه ولا يجديه والوجه

الثالث ليس من محل النزاع في شيء لانه من قبيل الاخبار وليس لها وقت

حاجة يتصور التاخير اليه فيجب اقتران القرينة فيها بالخطاب وقضاء العرف

بذلك فيها ظاهر ايضا مع ان تجريدها عن القرينة المبينة للمراد منها حال

العدول عن موضوعها يصيرها كذبا على ما هو التحقيق في تفسيره من عدم

المطابقة للخارج وقبحه معلوم ومن هذا التحقيق يظهر الجواب عن الثاني

فانا لا نم انه مع التاخير يكون قد دل على الشيء بخلاف ما هو به قوله لان

لفظ العموم مع تجرده الخ قلنا مسلم ولكن لابد من بيان محل التجريد فان

جعلتموه وقت الخطاب فنم لانه المدعى وان كان ما بينه وبين وقت

الحاجة فنسلم ولا ينفعكم قوله اذا خاطب به مطلقا لا يخ من ان يكون دل

دل به على الخصوص الخ قلنا هو لم يدل به فقط على الخصوص بل مع القرينة
التي ينصبها على ذلك بحيث لا يستقل واحد منهما بالدلالة عليه
ولا يلزم من عدم صلاحيته للدلالة مجردا عدمها مع انضمام القرينة ولا
لانتفى المجاز رأسا اذ من المعلوم ان اللفظ لا دلالة له بمجرده على المعنى
المجازي قوله حضور زمان الحاجة ليس تمؤثر في دلالة اللفظ الخ قلنا
ما المانع من تاثيره بمعنى انه ينقطع به احتمال عروض التجوز فيحمل اللفظ
على حقيقته ان لم يكن تقدم نصب القرينة والا فعلى المجاز واي بعد في وجدت لـ
هذا التاثير وانتم تقولون بمثله في زمن الخطاب لانكم تجوزون التجوز
ما دام المتكلم مشغولا بكلام واحد فما لم ينقطع لا يجزم السامع بالحكم
بارادة الشيء من اللفظ وعند انتهائه يتبين الحال اما بنصب القرينة
فالمجاز واما بعدمها فالحقيقة فعلم ان الدلالة عندنا وعندكم انما
يستقر بعد مضي زمان واختلافه بالطول والقصر لا يجوز انكار اصل
التاثير وبهذا يتضح فساد قوله وذلك قائم قبل وقت الحاجة لظهور
منع قيامه بعد ما علمت من جواز التجوز قبله وعدمه بعده كما يقول

هو فى وقت الخطاب فيجئ لاحتمال المنافى لقيام الدلالة من قبل ان يتبع

فتحصل الدلالة من بعد قوله على ان وقت الحاجة انما يعتبر فى الفعل الذى

يتضمن تكليفا ثم قلنا ونحن لا نجيز التاخير الا فيما يتضمن التكليف

اعنى الانشاء لانه الذى يعقل فيه وقت الحاجة واما ما عداه من الاخبار

فلابد من اقتران بيان المجاز فيها بها كما بيناه . واما الجواب عن الثالث

فواضح لا يكاد يحتاج الى البيان لان فرض الفائدة فى الخطاب بالمجمل

يقتضى مثله فى العام اذ غايته ان يصير مجملا فى المعنيين وهو غير ضائر

ولا فيه خروج عن القول بكونه موضوعا للعموم وما ذكره من الرجوع الى

القول بالوقف لا وجه له فان التوقف فيما قبل وقت الحاجة بمنزلة التوقف

الى كمال الخطاب ومن المعلوم ان ذلك لا يعد وقفا والتفرقة فيما بعد

الحاجة جلية لان الخصوص عندنا يحتاج الى القرينة بدونها يكون للعموم

واهل الوقف يقولون بان المحتاج الى القرينة هو العموم فان الخصوص

متيقن الارادة على كل حال المطلب الخامس فى الاجماع اصل

الاجماع يطلق لغة على معنيين احدهما العزم وبه فسر قوله فاجمعوا

امركم اى اعرفوا وثانيهما الاتفاق وقد نقل فى الاصطلاح الى اتفاق

خاص وهو اتفاق من يعتبر قوله من الامة فى الفتاوى الشرعية على امر من

الامور الدينية والحق امكان وقوعه والعلم به وحجيته وللناس خلاف فى

المواضع الثلثة فزعم قوم منهم انه محال واحال اخرون العلم به مع تجويز

وقوعه ونفى ثالث حجيته معترفا بامكان الوقوع والعلم والكل باطل والذاهب

اليه شاذ وحججهم ركيكة واهية فهى بالاعراض عنها اجدر والاعراض عن

حكايتها والجواب عنها اليق وقد وقع الاختلاف بيننا وبين من

وافقنا على الحجية من اهل نفاق الخلاف فى مدركها فانهم لفقوا لذلك

وجوها من العقل والنقل لا يجدى طائلا ومن شاء ان يقف عليها

فليطلبها من مظانها اذ ليس فى التعرض لنقلها كثيرة فائدة ونحن

لما ثبت عندنا بالادلة العقلية والنقلية كما حقق مستقصى فى كتب

اصحابنا الكلامية ان زمان التكليف لا يخلو من امام معصوم

حافظ للشرع يجب الرجوع الى قوله فيه فمتى اجتمعت الامة على قول كان

داخلا فى جملتها لانه سيدها والخطا مأمون على قوله فيكون ذلك

معصوم

الاجماع حجة فحجية الاجماع فى الحقيقة عندنا انما هى باعتبار كشفه عن
الحجة التى هى قول المعصوم والى هذا المعنى اشار المحقق ره حيث
قال بعد بيان وجه الحجية على طريقتنا وعلى هذا فالاجماع كاشف
عن قول الامام لا ان الاجماع حجة فى نفسه من حيث هو اجماع انتهى ولا
يخفى عليك ان فائدة الاجماع تعدم عندنا اذا علم الامام بعينه نعم
يتصور وجودها حيث لا يعلم بعينه ولكن يعلم كونه فى جملة المجمعين ولا بد
فى ذلك من وجود من لا يعلم اصله ونسبه فى جملتهم اذ مع علم اصل
الكل ونسبهم يقطع بخروجه عنهم ومن هنا يتجه ان يقال ان المدار فى
الحجية على العلم بدخول المعصوم فى جملة القائلين من غير حاجة الى اشتراط
اتفاق جميع المجتهدين او اكثرهم لا سيما معروفى الاصل والنسب
قال المحقق فى المعتبر واما الاجماع فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم
فلو خلا المأة من فقهائنا عن قوله لما كان حجة ولو حصل فى اثنين لكان
قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله فلا تغتر اذا بمن
يتحكم فيدعى الاجماع باتفاق الخمسة او العشرة من الاصحاب مع جهالة
ول

قول الباقين الامع العلم القطعي بدخول الامام في الجملة هذا كلامه وهو
في غاية الجودة والتعجب من غفلة جمع من الاصحاب عن هذا الاصل و
تساهلهم في دعوى الاجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهية كما حكاه
رحمه الله تعالى حتى جعلوه عبارة عن مجرد اتفاق الجماعة من الاصحاب
فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح من غير قرينة جليه
ودلالة دليل على الحجية معتد به وما اعتذر به عنهم الشهيد ره في الذكرى
من تسميتهم المشهور اجماعا او لعدم الظفر حين دعوى الاجماع با
لمخالف او بتاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع
وان بعد او ارادتهم الاجماع على روايته بمعنى تدوينه في كتبهم
منسوبا الى الائمة عليهم السلام لا يخفى عليك ما فيه فان تسمية الشهرة
اجماعا لا يدفع المناقشة التي ذكرناها وهي العدول عن المعنى
المصطلح المتقرر في الاصول من غير اقامة قرينة على ذلك هذا
مع ما فيه من الضعف لانتفاء الدليل على حجية مثله كما سنذكره
واما عدم الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع فاوضح حالا

فى الفساد من ان يبين وجه تأويل الخلاف فانا نراه فى مواضع
لا يكاد يتأتى لها التأويل وبالجملة فالاعتراف بالخطأ فى كثير من
المواضع احق من ارتكاب الاعتذار ولعل هذا منها والله اعلم اذا
عرفت هذا فههنا فوايد الاولى الحق امتناع الاطلاع عادة على
حصول الاجماع فى زماننا هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا
سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين
المجهولين ليدخل فى جملتهم ويكون قوله مستترا بين اقوالهم وهذا
مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى فى كلام الاصحاب مما يقرب من
عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او احاد حيث
يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد من ان يراد به ما ذكره الشهيد
من الشهرة واما الزمان السابق على ما ذكرناه المقارن لعصر ظهور
الائمة عليهم السلام وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع
والعلم به بطريق التتبع والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف
حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا فى

زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على
التفصيل واعترضه العلامة ره بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما
جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع
وتظافر الاخبار عليه وانت بعد الاحاطة بما قررناه خبير بوجه اندفاع
هذا الاعتراض عن ذلك القائل لان ظاهر كلامه ان الوقوف على الاجماع
والعلم به ابتداء من غير جهة النقل غير ممكن عادة لا مطلقا وكلام العلامة
انما يدل على حصول العلم به من طريق النقل كما يصرح به قوله اخيرا علما
وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار الثانية قال الشهيد ره
في الذكرى اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف
فليس اجماعا قطعيا خصوصا مع علم العين للجزم بعدم دخول الامام قطعا ره
ع ومع عدم علم العين لا يعلم ان الباقي اعيانهم موافقون ولا يكفي
عدم علم خلافهم فان الاجماع هو الوفاق لا عدم علم الخلاف وهل
هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة نقلية او عقلية الظاهر
ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من علم المعتقد
الشروع دخول

عدم الدليل

بالدليل و هذا الكلام عندی ضعيف لان العدالة انما تنافى من
معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطأ
بما ضمن على الظنون الثالثة حكى فيها ايضا عن بعض الاصحاب
الحاق المشهور بالمجمع عليه واستقربه ان كان مراد قائله الحوق
فى الحجية لا فى كونه اجماعا واحتج له بمثل ما قاله فى الفتوى التى
لا يعلم لها مخالف وبقوة الظن فى جانب الشهرة سواء كان
اشتهارا فى الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى ويضعف
بنحو ما ذكرناه فى الفتوى وبان الشهرة التى تحصل معها قوة
الظن هى الحاصلة قبل زمن الشيخ ره لا الواقعة بعده واكثر
ما يوجد مشتهرا فى كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ
ره كما نبه عليه والدى ره فى كتاب الرعاية الذى الفه فى
دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا
بعد الشيخ كانوا يتبعونه فى الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم
فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاما مشهورة

لا يعمل

تدعمل بها الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليداً له لكثرة
اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا
احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها
شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة
انما حصلت بمتابعته قال الوالد قدس الله نفسه وممن اطلع
على هذا الذي بينه وحققه من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق
سديد الدين محمود الحمصي والسيد رضي الدين ابن طاوس وجماعة
قال السيد ره في كتابه المسمى بالبهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي
الصالح ورام ابن ابي فراس قدس الله روحه ان الحمصي حدثه انه
لم يبق للامامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد عقيب
ذلك والآن فقد ظهر ان الذي يفتى به ويجاب على سبيل ما حفظ
من كلام العلماء المتقدمين [illegible] اذا اختلف اهل العصر على
قولين لا يتجاوزونهما فهل يجوز احداث قول ثالث خلاف
بين اهل الخلاف ومثلوا له بامثلة منها ان يطأ المشتري البكر

يقولون هذا اجماع مركب

ثم يجد بها عيبا فقيل الوطي يمنع الرد وقيل بل يردها مع ارش
النقصان وهو تفاوت قيمتها بكرا وثيبا فالقول بردها مجانا
قول ثالث ومنها فسخ النكاح بالعيوب المخصوصة قيل يفسخ بها كلها
وقيل لا يفسخ بها كلها بشيء منها فالفرق وهو القول بانه يفسخ
بالبعض دون البعض قول ثالث ومحققهم على التفصيل بانه ان
كان الثالث يرفع شيئا متفقا عليه فهو والا فلا فالاول كمسئلة البكر
للاتفاق على انها لا تردها مجانا والثاني كمسئلة فسخ النكاح ببعض
العيوب لانه وافق في كل مسئلة مذهبا وهذا التفصيل جيد على المذهب
لانه في صورة المنع اذا رفع مجمعا عليه يكون قد خالف الاجماع فلم
يجز وفي صورة الجواز لم يخالف اجماعا ولا مانع سواه فجاز والمتجه
على اصولنا المنع مطلقا لان الامام في احدى الطائفتين فرضا
قطعا فالحق مع واحدة منهما والاخرى على خلافه واذا كانت قطعا
الثانية بهذه الصفة فالثالثة كذلك بطريق اولى وهكذا القول
فيما اذا صح اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين فان نصبت على
دليل
المنع

المنع من الفصل فلا اشكال وان علم من النص فان كان بين المسئلتين

علاقة بحيث يلزم من العمل باحديهما العمل بالاخرى لم يجز الفصل

كما فی زوج وابوین وامراة وابوین فمن قال للام ثلث اصل التر

قال فی الموضعین ومن قال ثلث الباقی قال فی الموضعین الا ابن

سیرین فانه فصل وان لم یکن بینهما علاقة قال قوم یجوز الفصل

بینهما والذی یتاتی علی مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احد

الطائفتین قطعا ولازم ذلک وجوب متابعته فی الجمع وهذا

کلام واضح اصل اذا اختلفت الامامیة علی قولین فان کانت احدی

الطائفتین معلومة النسب ولم یکن الامام احدهم کان الحق

فی الطائفة الاخری وان لم یکن معلومة النسب فان کان مع احدی

الطائفتین دلالة قطعیة توجب العلم وجب العمل علی قولها لان

الامام معها قطعا وان لم یکن مع احدیهما دلیل قاطع فالذی

حکاه المحقق عن الشیخ التخییر فی العمل بایهما شاء وعزی الی بعض

الاصحاب القول باطراح القولین والتماس دلیل من غیرهما ثم

نقل عن الشيخ تضعيف هذا القول بانه يلزم منه اطراح قول الامام
وقال ويمكن هذا يبطل ما ذكره ره لان الامامية اذا اختلفت
على قولين فكل طائفة توجب العمل بقولها وتمنع من العمل بالقول
الاخر فلو تخيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم قلت كلام المحقق
هنا جيد والذي يسهل الخطب علمنا بعدم وقوع مثله كما تقدمت
الاشارة اليه فايدة قال المحقق ره اذا اختلفت الامامية على
قولين فهل يجوز اتفاقها بعد ذلك على احد القولين قال الشيخ ره
ان قلنا بالتخيير لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف لان ذلك يدل على
ان القول الاخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون ولقائل ان يقول
لم لا يجوز ان يكون التخيير مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد وعلى
هذا الاحتمال يصح الاجماع بعد الاختلاف وكلام
المحقق هنا كالسابق في غاية الحسن والوضوح اصل اختلف
الناس في ثبوت الاجماع بخبر الواحد بناء على كونه حجة فصار
اليه قوم وانكره اخرون والاقرب الاول لنا ان دليل حجية خبر

الواحد

الواحد كما ستعرفه بيننا وليه بعومه فثبت هو به كما ثبت عنه احتاج بخبر الواحد
واحتج الخصم بان الاجماع اصل من اصول الدين فلا يثبت بخبر الواحد
وجوابه منع كلية الثانية فان السنة اعنى كلام الرسول صلى الله
عليه وآله وسلم اصل من اصول الدين ايضا وقد قبل فيه خبر الواحد
فائدتان الاولى لا بد لحاكي الاجماع من ان يكون علمه باحدى
الطرق المفيدة للعلم واقلها الخبر المحفوف بالقرائن فلو انتفى
العلم ولكن كان وصوله باخبار من يقبل اخباره ليكون حجة
وجب البيان حذرا من التدليس لان ظاهر الحكاية الاستناد
الى العلم والغرض استنادها الى الرواية فترك البيان تدليس
وبالجملة فحكم الاجماع حيث يدخل في حيز النقل حكم الخبر فيشترط
في قبوله ما يشترط هناك ويثبت له عند التحقيق الاحكام الثابتة له حتى
حكم التعادل والترجيح على ما ياتي بيانه في موضعه وان سبق الى كثير
من الاوهام خلاف ذلك فانه ناش عن قلة التامل وح فقد يقع
التعارض بين اجماعين منقولين وبين اجماع وخبر فيحتاج الى النظر

في وجوه الترجيح بتقدير ان يكون هناك شيء منها والا حكم بالتعادل

وربما يستبعد حصول التعارض بين الاجماع المنقول والخبر

من حيث احتياج الخبر الآن الى تعدد الوسايط في النقل وانتفا

مثله في الاجماع وتنسياتي ان قلة الوسايط في النقل وانتفا

مثله في الاجماع وتنسياتي ان قلة الوسايط من جملة وجوه الترجيح

ويندفع بان هذا الوجه وان اقتضى ترجيح الاجماع على الخبر

الا انه معارض في الاغلب بقلة الضبط في نقل الاجماع من المتصدي

لنقله بالنسبة الى نقل الخبر والنظر في باب التراجيح الى وجه من وجوهها

مشروط بانتفاء ما يساويه او يزيد عليه في الجانب الاخر كما استقر

الثانية قد علمت ان بعض الاصحاب استعمل لفظ الاجماع في المشهور

من غير قرينة في كلامه على تعيين المراد فمن هذا شانه لا يعتد بما يدعيه

من الاجماع الا ان يتبين ان المراد به المعنى المصطلح وما اظنه

واقعا اللهم الا ان يذهب ذاهب الى مساواة الشهرة للاجماع

في الحجية كما اتفق لذلك فلا حجر عليه في الاعتداد به

ذلك

ظاهر الفصل السادس في الاخبار اصل ينقسم الخبر الى متواتر
واحاد فالمتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه ولا ريب في
امكانه ووقوعه ولا عبرة بما يحكى من خلاف بعض ذوي الملل الفاسدة
في ذلك فانه بهت ومكابرة لانا نجد العلم الضروري بالبلاد النائية
والامم الخالية كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود الى
الجزم وما ذلك الا بالاخبار قطعا وقد اوردوا عليه شكوكا منها
انه يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين فيجوز على الجملة اذ لا ينافي
كذب واحد منها كذب الاخرين قطعا ولان المجموع مركب من الاحاد
بل هو نفسها فاذا فرض كذب كل واحد فقد كذب الجميع ومع و
جوده لا يحصل العلم ومنها انه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما
نقلوه عن موسى او عيسى عليهما السلام انه قال لا نبي بعدي وهو
ينافي نبوة نبينا عليه السلام فيكون باطلا ومنها انه كاجتماع
الخلق الكثير على اكل طعام واحد وانه ممتنع عادة ومنها ان
حصول العلم به يؤدي الى تناقض المعلومين اذا اخبر جمع كثير بالشيء

هو جمع كثير بنقيضه وذلك مح ومنها انه لو افاد العلم الضروري
لانه تباين ما يحصل منه كما مثلتم به وبين العلم بالضروريات
والازم بط لانا اذا عرضنا الى نفسنا وجود الاسكندر مثلا الاسكندرية خ ل
وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني اقوى
بالقد ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق فيه وهو منتف لخلافنا لقتنا
وكل هذه الوجوه مردودة اما اجمالا فلانها تشكيك في الضروري
فهي كشبه السوفسطائية فلا تستحق الجواب واما تفصيلا فالجواب
عن الاول انه قد يخالف حكم الجملة حكم الاحاد فان الواحد جزء العشرة
وهو عشرة لها والعسكر متالف من الاشخاص وهو يغلب و
يفتح البلاد دون كل شيء شخص على انفراده وعن الثاني ان نقل اليهود
والنصارى لم يحصل بشرائط التواتر فلذلك لم يحصل العلم
وعن الثالث انه قد علم وقوعه والفرق بينه وبين الاجتماع على
الاكل وجود الداعي بخلاف اكل الطعام الواحد وبالجملة فوجود
العادة هنا وعدمها هناك ظاهر وعن الرابع ان تواتر

اي ان وجود شرائط التواتر ...
... الرجال ... شرائط التواتر
... استواء ... في الاول والآخر والوسط

التفتيش

النقيضين محال عاده وعن الخامس ان الفرق الذى يجده بين
العلمين انما هو باعتبار كون كل واحد منهما نوعا من الضرورى
وقد يختلف النوعان بالسرعة وعدمها لكثرة استيناس العقل
باحدهما دون الاخر وعن السادس ان الضرورى لا يستلزم
الوفاق لجواز المباهتة والعناد من الشرذمة القليلة اذا عرفت
هذا فاعلم ان حصول العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع شرايط
بعضها فى المخبرين وبعضها فى السامعين فالاول ثلثة الاول
ان يبلغوا فى الكثرة حدا يمتنع معه فى العاده تواطئهم على الكذب
الثانى ان يستند علمهم الى الحس فانه فى مثل حدوث العالم لا يفيد
قطعا الثالث استوا الطرفين والواسطة بالغا ما بلغ حد التواتر
والثانى امران الاول ان لا يكونوا عالمين بما اخبروا به اضطرارا
لاستحالة تحصيل الحاصل الثانى ان لا يكون السامع قد سبق لشبهه
او تقليد الى اعتقاد نفى موجب الخبر وهذا الشرط ذكره السيد
المرتضى رضى وهو جيد وحكاه عنه جماعة من الجمهور ساكتين

اعنى بلوغ جميع طبقات المخبرين فى الاول والاخر والوسط

عليه قال السيد رضي الله عنه اذا كان هذا العلم يعني الحاصل بالتواتر مستندا الى العادة وليس بموجب عن سبب جاز في شروطه الزيادة والنقصان بحسب ما يعلم الله من المصلحة وانما احتجنا الى هذا الشرط لئلا يقال لنا اي فرق بين خبر البلدان والاخبار الواردة بمعجزات النبي صلى الله عليه واله سوى القران كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصى وما اشبه ذلك واي فرق ايضا بين خبر البلدان وخبر النص الجلي على امير المؤمنين عليه السلام الذي تتفرد الامامية بنقله والا اجزتم ان يكون العلم بذلك كله ضروريا كما اجزتموه في اخبار البلدان وقد اشترط بعض الناس هيهنا شروطا اخر ظاهرة الفساد فنهى بالاضراب عنها احرى اصل قد يتكثر الاخبار في الوقايع ويختلف لكن يشتمل كل واحد منها على معنى مشترك بينها بجهة التضمن او الالتزام فيحصل العلم بذلك القدر المشترك ويسمى المتواتر من جهة المعنى وذلك كوقايع امير المؤمنين عليه السلام في حروبه من قتله في غزاة بدر كذا وفعله في احد كذا الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر

ذلك منه وان كان لايبلغ شيئا من تلك الجزئيات درجة القطع

اصل وخبر الواحد هو مالم يبلغ حد التواتر سواء كثرت رواته

ام قلت وليس شأنه افادة العلم بنفسه نعم قد يفيده بانضمام القرائن

اليه وزعم قوم انه لا يفيد العلم وان انضمت اليه القرائن والاصح الاول

لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه القرائن

من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حال منكر غير معتاده

من دون موت مثله وكذلك الملك واكابر مملكته فانا نقطع بصحة

ذلك الخبر ونعلم منه موت الولد نجد ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا

لا يتطرق اليه الشك وهكذا حالنا في كل ما يوجد من الاخبار الذي

تحف بمثل هذه القراين بل بما دونها فانا نجزم بصحة مضمونها

بحيث لا يخالجنا في ذلك ريب ولا يعترينا فيه شك احتج المخالف

بوجوه احدها انه لو حصل العلم به لكان عاديا اذ لا علية ولا ترتب

الا باجراء الله عادته بخلق شيء عقيب اخر ولو كان عاديا لاطرد و

انتفا اللازم بين الثاني انه لو افاد العلم لادى الى تناقض المعلومين

الخبر محفوف بالقرينة

اذا حصل الاخبار على ذلك الوجه بالامرين المتناقضين فان ذلك

جايز واللازم بط لان المعلومين اذا حصل الاخبار على ذلك الوجه

بالامرين المتناقضين واقعان في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم

اجتماع النقيضين الثالث انه لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من

يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب اما عن الاول فبا

المنع من انتفا اللازم والتزام الاطراد في مثله فانه لا يخ عن العلم

واما عن الثاني فانه اذا حصل في قضية امتنع ان يحصل مثله في

نقيضها عاده واما عن الثالث فبالالتزام تخطئته ح ولو وقع

لم يجز مخالفته بالاجتهاد الا انه لم يقع في الشرعيات والاجماع المدعى

على خلاف ذلك ظاهر الفساد وما عري من خبر الواحد عن

القراين المفيده للعلم يجوز التعبد به عقلا ولا نعرف في ذلك من

الاصحاب مخالفا سوى ما حكاه المحقق ره على ابن قبه ويعزى الى

جماعة من اهل الخلاف وكيف كان فهو بالاعراض عنه حقيق وهل

هو واقع اولا خلاف بين الاصحاب فذهب جمع من المتقدمين

تعبد به شرعا

كالسيد المرتضى

كالسيد المرتضى وابي المكارم بن زهره وابن البراج وابن ادريس
الى الثاني وصار جمهور المتاخرين الى الاول وهو الاقرب ولنا وجوه
من الادلة الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم
يحذرون دلت هذه الاية على وجوب الحذر على القوم عند
انذار الطوائف لهم وهو يتحقق بانذار كل واحد من الطوائف
واحدا من القوم حيث اسند الانذار الى ضمير جميع العايد الى
الطوائف وعلقه باسم الجمع اعني القوم ففي كليهما اريد المجموع
ومن البين تحقق هذا المعنى مع التوزيع بحيث يختص لكل
بعض من القوم بعض من الطوائف قل او كثر ولو كان بلوغ التواتر
كل واحد من القوم او ما يؤدى هذا المعنى فوجوب الحذر عليهم
بالانذار الواقع على الوجه الذي ذكرناه دليل على وجوب العمل بخبر
الواحد فان قيل من اين علم وجوب الحذر وليس في الاية ما يدل
عليه فان امتناع حمل كلمة لعل على ما معناها الحقيقي باعتبار
والوجوب

فلولا نفر از هر فرقه گروهى

شرط القبول و لينذروا كل واحد منهم قومهم او لينذروا البعض الذي حصل به التواتر

استحالته على الله تعالى يوجب المصير الى اقرب المجازات اليه وهو
مطلق الطلب لا الايجاب قلت قد بينا فيما سبق انه لا معنى لجواز
الحذر او ندبه لانه ان حصل المقتضى له وجب والا لم يحسن فطلبه
دليل على حسنه ولا يحسن الا عند وجود المقتضى وحيث وجد
يجب فالطلب لا يقع الا على وجه الايجاب على ان ادعا كون مطلق
الطلب اقرب المجازات لا الايجاب في موضع النظر فان قيل وجوب
الحذر عند الانذار لا يصلح بمجرده دليلا على المدعى لكونه اخص
منه فان الانذار هو التخويف وظاهر ان الخبر اعم منه قلت الانذار
هو الابلاغ ذكره الجوهري قال ولا يكون الا في التخويف وقريب
ذلك في الجمهرة والقاموس والعرف يوافقه ايضا ولا ريب ان معظم
الاحكام الشرعية الوجوب والتحريم وما يرجع بنوع من الاعتبار
اليهما وهما لا ينفكان عن التخويف فان الواجب يستحق العقاب تاركه
والحرام يستوجب المواخذة فاعله فاذا نهضت الاية بالدلالة على قبول
خبر الواحد فيهما فالخطب فيما سواهما سهل اذ القول بالفصل معلوم

الاستقامة مع انه يمكن ادعاء الدلالة على القبول فيه ايضا بنحو الخطاب

فان قيل ذكر التفقه في الاية يدل على ان المراد بالانذار الفتوى

قبول الواحد فيها مرضع وفاق قلت هذا موقوف على ثبوت حقيقة

المعنى المعروف بين الفقهاء والاصوليين للتفقه في زمن الرسول

صلى الله عليه وآله على الوجه المعتبر لحمل الخطاب عليه وانى لكم باثباته

ومعناه اللغوى مطلق التفهم فيجب الحمل عليه لاصالة بقائه حتى يعلم

النقل عنه ولم يثبت حصوله في ذلك العصر الثاني قوله تعالى ان

جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التثبت

على مجيء الفاسق به فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم

يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب

او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوء حالا من الفاسق وفساده

بين وما يقال من ان دلالة المفهوم ضعيفة مدفوع بان الاحتجاج

به مبني على القول بحجيته فيكون ح من جملة الظواهر التي يجب التمسك

بها الثالث اطباق قدماء الاصحاب الذين عاصروا الائمة عليهم السلام

واخذوا عنهم وتقاربوا عصرهم على رواية اخبارهم الاحاد وتدوينها
والاعتناء بحال الرواة والتفحص عن المقبول والمردود والبحث
عن الثقة والضعيف واشتهار ذلك بينهم في كل عصر من تلك الاعصار
وفي زمن امام بعد امام ولم ينقل عن احد منهم انكار ذلك او مصير الى
خلافه ولا روي عن الائمة عليهم السلام حديث يضاده مع كثرة
الروايات عنهم في فنون الاحكام قال العلامة في النهاية اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه
الا على الاخبار الاحاد المروية عن الائمة والاصوليون منهم كابي جعفر
الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى
واتباعه لشبهة حصلت لهم وقد حكى المحقق ره عن الشيخ سلوك
هذا الطريق في الاحتجاج للعمل باخبارنا المروية عن الائمة عليهم السلام
مقتصرا عليه فادعى الاجماع على ذلك وذكر ان قديم الاصحاب و
حديثهم اذا طولبوا بصحة ما افتى به المفتي منهم عولوا على المنقول في
اصولهم المعتمدة وكتبهم المدونة فيسلم له خصمه منهم الدعوى في ذلك
لكنا نريد هذا المزيد الذي ليس بحجة

وهذه سيرتهم من زمن النبي صلى الله عليه وآله الى زمن الائمة عليهم السلام

فلولا ان العمل بهذه الاخبار جايز لانكروه وتبرؤا من العامل به وهوّنوا

من اهل الخلاف احتجوا بمثل هذه الطريقة ايضا فقالوا ان الصحابة والتابعين

اجمعوا على ذلك بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به

في الوقايع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك مرة بعد اخرى

وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد والا لنقل وذلك يوجب العلم

العادي باتفاقهم كالقول الصريح الرابع ان باب العلم القطعي بالاحكام

الشرعية التي لم تعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل البيت عليهم السلام

في نحو زماننا منسد قطعا اذ الموجود من ادلتها لا يفيد غير الظن لفقد

السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل

بخبر الواحد ووضوح كون اصالة البراءة لا تفيد غير الظن وكون الكتاب

ظني الدلالة واذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه

بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة متفاوتة

بالقوة والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب

ان كثيرا من اخبار الاحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشئ من سائر
الادلة فيجب تقديم العمل بها الى ان قال لو تم هذا لوجب فيما اذا حصل للحاكم
من شهادة العدل الواحد او دعواه ظن اقوى من الظن الحاصل بشهادة
العدلين ان يحكم بالواحد او بالدعوى وهو خلاف الاجماع لانا نقول
ليس الحكم فى الشهادة منوطا بالظن بل بشهادة العدلين فينتفى بانتفائها
ومثلها الفتوى والاقرار فهى كما اشار اليه المرتضى فى معنى الاسباب
او الشروط الشرعية كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام المتعلقة
بها بخلاف محل النزاع فان المفروض فيه كون التكليف منوطا بالظن لا يقال
الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة ضميمة
مقدمة خارجية وهى قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير
دلالة تصرف عن ذلك الظاهر سلمنا ولكن ذلك ظن مخصوص فهو من قبيل
الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل لانا نقول احكام الكتاب كلها
من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين فى زمن الخطاب
وان ثبوت حكمه فى حق من تاخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك

التكليف

التكليف بين الكل وح فمن الجائز ان يكون اقترن ببعض تلك الظواهر
ما يدلهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع
ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا لسايرها على الامارات المفيدة
للظن القوي وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي
القطع بالحكم ويستوي ح الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل
من غيره بالنظر الى اناطة التكليف به لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب
متوجها الينا وقد تبين خلافه ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين
على المشاركة في التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر
الجامع للشرايط الاتية المفيد للظن الراجح بان التكليف بخلاف ذلك
الظاهر ومثله يقال في اصالة البراءة لمن التفت اليها بنحو ما ذكر اخيرا
في ظاهر الكتاب حجة القول الاخر عموم قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم
فانه نهي عن اتباع الظن وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني
من الحق شيئا ونحو ذلك من الايات الدالة على ذم اتباع الظن والنهي
والذم دليل الحرمة وهي تنافي الوجوب ولا شك ان خبر الواحد لا يفيد

الا الظن وما ذكره السيد المرتضى في جواب المسائل التبانيات من
ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع
للضرورة قال لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان
علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها
في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملؤا
الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم
فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق
العقول ان يتعبد الله تعالى باخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار
الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال في المسئلة
التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه بين في جواب المسائل التبانيات
ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق لهم بانهم لا يعملون
في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به
كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط
لهم وتكلم في الذريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية

تدفع ذلك ونقول انما عمل باخبار الاحاد من الصحابة المتاخرون
الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم فامساك النكير
عليهم بدليل لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك
على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه
ذلك والجواب عن الاحتجاج بالايات ان العام يخص والمطلق
يقيد بالدليل وقد وجد كما عرفت على ان آيات الذم ظاهرة بحسب
السوق في الاختصاص باتباع الظن في اصول الدين لان الذم فيها
على ما كانوا يعتقدونه آية النهاية لمن لتهى عقله لذلك ايضا فالعبرة
تماما في عمومها او صلاحيتها للتمسك بها في موضع النزاع لا سيما
بعد ملاحظة ما يتقرر في خطاب المشافهة ووجوب ثبوت حكمه
علينا مع ما علم في الوجه الرابع من الحجة لما صرنا اليه اي اجماع او ضرورة
يقتضي بمشاركتنا لهم في التكليف بتحصيل العلم فيما لا ريب في
انسداد باب العلم به عندنا وهذا واضح لمن تدبر واما ما ذكره
المرتضى فجوابه اولا ان العلم الضروري بان الامامية تنكر العمل بخبر

الواحد مطلقا غير حاصل لنا الآن قطعا واعتمادنا في الحكم بذلك
على نقله لم نقف لعرضنا اذ لم يصل الينا معه ما يخرجه عن كونه خبرا واحدا
وثانيا ان التكليف بالمحال ليس بجائز عندنا ومعلوم ان تحصيل العلم
القطعي بالحكم الشرعي في محل الحاجة الى العمل بخبر الواحد الآن يستحيل
عادة وامكانه في عصره وما قبله من ازمنة ظهور الائمة عليهم السلام
لا يجدي بالنسبة الى زمان عدم الامكان ولعل الوجه في معلومية
مخالفة الامامية لغيرهم في هذا العمل تمكنهم في تلك الاوقات من تحصيل
العلم بالرجوع الى ائمتهم المعصومين صلوات الله عليهم فلم يحتاجوا الى
اتباع الظن الحاصل من العمل بالخبر الواحد كما صنع مخالفوهم ولم يؤثروه
على العلم وقد اورد السيد على نفسه في بعض كلامه سؤالا هذا
لفظه فان قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي شيء تعولون
في الفقه كله واجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من
مذهب ائمتنا عليهم السلام فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك
فيه ولعله الاقل يعول فيه على اجماع الامامية وذكر كلاما طويلا

بعض

فى بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم ومحصوله انه اذا امكن
تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق ذكرها تعين العمل عليه والا
كنا مخيرين بين الاقوال المختلفه لفقد دليل التعيين ولا ريب ان
ما ادعاه من علم معظم الفقه بالضرورة وباجماع الامامية امر ممتنع فى
هذا الزمان واشباهه فالتكليف فيها بتحصيل العلم غير جائز
والاكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم مما لا شك فيه ولا نزاع
وقد ذكره فى غير موضع من كلامه ايضا فتستوى ح الاخبار وغيرها
من الادلة المفيدة للظن فى الصلاحية لاثبات الاحكام الشرعية فى
الجملة كما حققناه واما مع امكان تحصيل العلم فيتوقف العمل بما
لا يفيده على قيام الدليل القطعى عليه ولا حاجة بنا الان الى تحقيق
مسئلة البحث عن قيام حجة على العمل بخبر الواحد وعدمه مع ان السيد
قد اعترف فى جواب المسائل التبانيات بان اكثر اخبارنا المروية
فى كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة
دلت على صحتها وصدق رواتها فهى موجبة للعلم مقتضية للقطع

وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الآحاد

وبقي الكلام في التدافع الواقع بين ما عزاه الى الاصحاب

وبين ما حكيناه عن العلامة في النهاية فانه عجيب ويمكن

ان يقال ان اعتماد المرتضى فيما ذكره على ما عهده من كلام اوائل

المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم وقد مرت

حكاية المحقق عن ابن قبة وهو من جملتهم القول بمنع التعبد به

عقلا وتعويل العلامة على ما ظهر له من كلام الشيخ وامثاله

من علماء المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار في

كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية ولم يظهر منهم ما يدل

على موافقة المرتضى والانصاف انه لم يتضح من حالهم المخالفة له

ايضا اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان

لقاء المعصومين واستفادة الاحكام منهم وكانت

القرائن العاضدة لها متيسرة كما اشار اليه السيد ولم يعلم

انهم اعتمدوا على الخبر المجرد لنظهر مخالفتهم لرايه فيه وقد تفطن

المحقق

المحقق من كلام الشيخ لما قلناه بعد ان ذكر عنه فى حكاية
الخلاف هنا انه عمل بخبر الواحد اذا كان عدلا من الطائفة المحقة
واورد احتجاج القوم من الجانبين فقال وذهب شيخنا ابو جعفر
الى العمل بخبر الواحد العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان
كان مطلقا فعند التحقيق تبيين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه
الاخبار التى رويت عن الائمة عليهم السلام ودونها
الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامى يجب العمل به هذا الذى تبيّن
لى من كلامه ويدعى اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى
لو رواها غير الامامى وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر
نقله فى هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به ثم اخذ فى نقل احتجاج
الشيخ بما حكيناه سابقا من ان قديم الاصحاب وحديثهم الى آخر
ما ذكر هناك وزاد فى تقريبه ما لا حاجة لنا الى ذكره وما فهمه
المحقق ره من كلام الشيخ هو الذى ينبغى ان يعتمد عليه لا ما نسبه
العلامة اليه واما اهتمام القدماء بالبحث عن احوال الرجال

فمن الجائز ان يكون طلبا لتكثير القرائن وتسهيلا لسبيل العلم

بصدق الخبر لما مرّ في الوجه الثالث من حجة القول الاول و

كذا اعتناؤهم بالرواية فانه محتمل لان يكون رجاء للتواتر وحما

عليه وعلى هذا تحمل روايتهم لاخبار اصول الدين فان التعويل فيها

على الاحاد غير معقول وقد طعن بذلك المرتضى نقلها حيث ظن

منهم الاعتماد عليها ولا وجه له بعد ملاحظة ما ذكرناه وان

اقتضى ضعف الوجه المذكور من الحجة لما صرنا اليه فان في بقية الوجوه

لاسيما الاخير كفاية ان شاء الله تعالى فصل وللعمل بخبر الواحد

شرايط كلها يتعلق بالراوي الاول التكليف فلا يقبل رواية المجنون

والصبي وان كان مميزا والحكم في المجنون وغير المميز ظاهر وقد نقل

الاجماع عليه من الكل واما المميز فلا يعرف فيه من الاصحاب مخالف

وجمهور اهل الخلاف على ذلك ايضا ويعزى الى البعض منهم القبول

قياسا على جواز الاقتداء به وهو بمكان من الضعف لمنع الحكم

في المقيس عليه اولا وسلّمنا لكن الفارق موجود كما لا يعلم من قام عليهم

في العدوة

لا يقال المميز داخل في الفاسق الذي اوجب التثبت في خبره فيقبل خبره كالعادل لانا نقول لعدم التثبت احتمالا للرد جزما والقبول جزما ولما لم يحتمل الاول في العادل والا لكان اردى من الفاسق وهو باطل بالضرورة تعين الثاني بخلاف المميز فانه يحتمل كونه اردى من الفاسق فيحتمل فيه الرد جزما سلطان

فى القدوة ولمنع اصل القياس ثانيا والتحقيق ان عدم قبول رواية الفاسق يقتضى عدم قبوله بطريق اولى لان للفاسق باعتبار التكليف خشية من الله ربما يمنعه من الكذب والصبى باعتبار علمه بانتفاء التكليف عنه فلا يحرم عليه الكذب ولا يستحق به العقاب لا مانع له من الاقدام عليه هذا اذا سمع وروى قبل البلوغ اما الرواية بعد البلوغ لما سمعه قبله فقبوله حيث يجتمع غيره من الشرايط لوجود المقتضى ح وهو اخبار العدل الضابط وعدم صلاحية ما سبقه مانعا للمانعية

الثانى الاسلام ولا ريب عندنا فى اشتراطه لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ وهو شامل للكافر وغيره ولئن قيل باختصاصه فى العرف الناص بالمسلم المذنب بمفهوم الموافقة يقتضى عدم قبول خبر الكافر كما هو ظاهر

الثالث الايمان واشتراطه هو المشهور بين الاصحاب وحجتهم قوله تعالى ان جاءكم فاسق وحكى المحقق عن الشيخ انه اجاز العمل بخبر الفطحية بخبر عبد الله بن بكير وسماعة وعلى بن ابى حمزة وعثمان بن عيسى وبما رواه بنوا فضال والطاطريون واجاب المحقق بانا لم نعلم الى

ومن ها هنا علم ان اشتراط الايمان لا يكون الا لكونه متهما بالكذب عمدا لا ان الطائفة عدمه

الا ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء والعلامة مع تصريحه بالاشتراط
في التهذيب اكثر في الخلاصة من ترجيح قبول روايات فاسدي المذهب
وحكى والدي ره في فوائده على الخلاصة عن فخر المحققين انه قال سالت
والدي عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته
لقوله تعالى ان جاءكم فاسق ولا فسق اعظم من عدم الايمان واشار
بذلك الى ما رواه الكشي من ان ابانا كان من الناووسية هذا
والاعتماد عندي على المشهور الشرط الرابع العدالة وهي ملكة
في النفس تمنعها عن فعل الكباير والاصرار على الصغاير ومنافيات
المروة واعتبار هذا الشرط هو المشهور بين الاصحاب ايضا وظاهر
جماعة من متاخريهم الميل التعلم الى العمل بخبر مجهول الحال كما ذهب
اليه بعض العامة ونقل المحقق عن الشيخ انه قال يكفي كون الراوي ثقة
متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وادعى عمل الطائفة
على اخبار جماعة هذه صفتهم ثم قال المحقق ونحن نمنع هذه الدعوى
ونطالب بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها

بخبر

باخبار خاصة ولم يجز التعدى فى العمل الى غيرها ودعوى التحرز من الكذب
مع ظهور الفسق مستبعد وهذا الكلام جيد والقول باشتراط
العدالة عندى هو الاقرب لنا انه لا واسطة بحسب الواقع بين وصفي
العدالة المذكورة ان كانت حاصلة فهو العدل والا فانا فاسق وتوسط
مجهول الحال انما هو بين من علم فسقه او عدالته ولا ريب ان تقدم العلم
بالوصف لا يدخل فى حقيقته ووجوب التثبت فى الاية معلق بنفس الوصف
لا بما تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك ارادة البحث والتفحص عن حصوله
وعدمه الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا
درهما يقتضى ارادة السؤال عن من جمع هذين الوصفين لا الاقتصار على
من سبق العلم باجتماعهما فيه ويؤيد كون المراد من الاية هذا المعنى ان
قوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين تعليل
للامر بالتثبت اى كراهة ان تصيبوا ومن البين ان الوقوع فى الندم
بظهور عدم صدق المخبر يحصل من قبول اخبار من له صفة الفسق فى الواقع
حيث لا حجز معها عن الكذب ولا مدخلية لسبق العلم بحصولها فى ذلك

والفسق فى موضع الحاجة من اعتبار هذا الشرط لان الملكة صح صح

والتفحص

اذا عرفت هذا يظهر لك انه بصير مقتضى الاية ح وجوب التثبت عند
خبر من له هذه الصفة فى الواقع ونفس الامر فيتوقف القبول على العلم
بانتفائها وهو يقتضى بملاحظة نفى الواسطة اشتراط العدالة وبهذا
التحقيق يظهر بطلان القول بقبول رواية المجهول لانه مبنى على توسط
الجهالة بين الفسق والعدالة وقد تبين فساده واما قول الشيخ فلا
تعلق له بحديث الواسطة وانما نظره فيه الى قضية العمل الذى ادعاه
ولو نهض دليلا لخصصنا به عموم ظاهر الاية لكنه مردود بما اشار اليه
المحقق وحاصله منع اصل العمل اولا بمعنى نفى العلم بحصوله فيحتاج مدعيه
الى اثباته وبتقدير التنزل الموافقة على الحصول يرد الاحتجاج ثانيا بان
علمهم انما يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا ومن الجايز
ان يكون العمل منوطا بانضمام القرائن اليها لا بمجرد الاخبار وبقى فى المقام
اشكال اشرنا اليه بتقييد نفى الواسطة فى صدر الحجة بموضع الحاجة وتقريره
ان انتفاء الواسطة للتقريب الذى ذكر انما يتم فيمن بعد عهده عن اول زمان
التكليف كما هو الغالب والواقع فى رواة الاخبار التى هى محل الحاجة

الى هذا البحث فان العادة قاضية بعدم انفكاك من هو كذلك عن
احد الوصفين واما حديث العهد بالتكليف فيمكن في حقه تحقق الواسطه
بان لا يقع منه معصية توجب الفسق ولا تكون له ملكة تصدقها
العدالة فان ذلك غير ممتنع وح تثبت الواسطه فلا تقوم الحجة باشتراط
العدالة مطلقا وحله ان الواسطة المذكورة وان كانت ممكنة بالنظر الى نفس
الامر ولكن العلم بوجودها متعذر لان المعاصي غير منحصرة في الافعال
الظاهرة ولا ريب ان العلم بانتفاء الباطنة ممتنع عادة بدون الملكة
سلمنا لكن التعليل الواقع في الاية لوجوب التثبت عند خبر الفاسق
يقتضي ثبوت الحكم عند خبر من لا ملكة له لمشاركته الفاسق في عدم
الحاجز عن الكذب فيقوم في قبول خبره احتمال الوقوع في الندم بظهور
عدم صدق الخبر على حد قيامه في خبر الفاسق وسياتي ان العلة المنصوصة
يتعدى بها الحكم الى كل محل توجد فيه الشرط الخامس الضبط ولا خلاف
في اشتراطه فان من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث ويكون مما
يتم به فائدته ويختلف الحكم بعدمه او يسهو فيزيد في الحديث ما يضطرب

به معناه او يبدل لفظا باخر او يروى عن المعصوم وليهو عن الواسطة
مع وجودها الى غير ذلك من اسباب الاختلال فيجب ان يكون بحيث
لا يقع منه كذب على سبيل الخطا غالبا فلو عرض له السهو نادرا لم يقدح
اذ لا يكاد يسلم منه احد قال المحقق ره لو كان زوال السهو اصلا شرطا
فى القبول لما صح العمل الا من معصوم من السهو وهو باطل اجماعا من
العاملين بالخبر اصل يعرف عدالة الراوى بالاختبار بالصحبة
المتاكدة والملازمة بحيث يظهر احواله ويحصل الاطلاع على سريرته
حيث يكون ذلك ممكنا وهو واضح ومع عدمه باشتهارها بين العلماء
واهل الحديث وبشهادة القرائن المكثرة المتعاضدة وبالتزكية
من العالم بها وهل يكفى فيها الواحد او لا بد من التعدد قولان
اختار اولهما العلامة فى التهذيب وعزاه فى النهاية الى الاكثر من
غير تصريح بالترجيح وقال المحقق لا يقبل فيها الا ما يقبل فى تزكية
الشاهد وهو شهادة عدلين وهذا على هو الحق لنا انها شهادة
ومن شانها اعتبار العدد فيها كما هو ظاهر وان مقتضى اشتراط
شهادة

العدالة

119

العدالة اعتبار حصول العلم بها والبينة تقوم مقامه شرعا فتنفى عنه ما سوى ذلك يتوقف الاكتفاء به على الدليل احتجوا بان التعديل شرط الرواية فلا يزيد على مشروطه وقد اكتفى فى اصل الرواية بالواحد وانتصر لهم بعض افاضل المتاخرين فاحتج بعموم المفهوم فى اية ان جاءكم فاسق نظرا الى ان تزكية الواحد داخلة فيه فحيث يكون المزكى عدلا لا يجب التثبت عند خبره واللازم من ذلك الاكتفاء به والجواب عن الاول المطالبة بالدليل على نفى الزيادة على المشروط ولا ازاء الا مجرد دعوى سلمنا ولكن الشرط فى قبول الرواية هو العدالة لا التعديل نعم هو احدى الطرق الى المعرفة بالشرط لنا ولكن زيادة الشرط بهذا المعنى على مشروطه بهذه الزيادة المخصوصة اكثر فى الاحكام الشرعية عند من عمل بخبر الواحد من ان يبين اذا كثر فى الاحكام الشرعية شرط يفتقر المعرفة بحصولها على بعض الوجوه الى شهادة الشاهدين والمشروط يكتفى فيه الواحد والعجب من توجيه بعض الفضلاء المتاخرين لهذا الوجه من الحجة بانه ليس فى الاحكام الشرعية شرط يزيد على مشروطه

قوله ليس فى الاحكام الشرعية ... يجوز زيادة الشرط على المشروط

هذا والذى يقتضيه الاعتبار ان التمسك فى هذا الحكم بنفى زيادة

الشرط يناسب طريقة اهل القياس فكانه وقع فى كلامهم وتبعهم

عليه من غيرتامل من لا يعمل بالقياس ومما ينبه على ذلك ما وجدته

فى كلامهم لبعض العامة حكاية عن بعض احزبهم ان الاكتفاء بالواحد

فى تزكية الراوى هو مقتضى القياس وعن الثانى ان مبنى اشتراط

العدالة فى الراوى على ان المراد من الفاسق فى الاية من له هذه

الصفة فى الواقع فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو موقوف

على العدالة كما بيناه انفا وانما صرنا الى قبول الشاهدين لقيامهما

مقام العلم شرعا وفرض العموم فى الاية على وجه يتناول الاخبار

بالعدالة يودى الى حصول التناقض فى مدلولها وذلك لان اكتفا

فى معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضى عدم توقف قبول الخبر على العلم

بانتفاء صفة الفسق ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم

وقد قلنا ان مقتضاها توقف القبول على العلم بانتفا وهذا تناقض

ظاهر فلا بد من حملها على ارادة الاخبار بما سوى العدالة الاتى

ما ذكره

ما ذكرناه وارد على قبول شهادة العدلين اذ لا علم معه لانا نقول
اللازم من قبول العدلين تخصيص الاية بدليل خارجي ولا بعد
فيه كيف وتخصيصها لازم وان وافقنا على تناولها للاخبار بالعدالة
من حيث ان تزكية الشاهد لا يكتفى فيها بالواحد وهذا من اكبر
الشواهد على ان النظر في وجه الاول انما هو الى القياس كما نبهنا
عليه اذا عرفت هذا فاعلم ان طريقة معرفة الجرح كالتعديل والخلاف
في الاكتفا بالواحد او اشتراط التعدد جار فيه والمختار في المقامين
واحد اختلف الناس في قبول الجرح والتعديل مجردين
عن ذكر السبب فقال قوم بالقبول فيهما وصار اخرون الى
خلافه في وجوب ذكر السبب فيهما وفصل ثالث فاوجبه في الجرح
دون التعديل ورابع بالعكس واستندوا في هذه الاقوال الى
اعتبارات هينة ووجوه ركيكة لا جدوى في التعرض لذكرها
ولا اعلم في الاصحاب قائلا يتبين منها اذ المتعرض منهم للبحث في هذا الاصل
قليل على ما وصل الينا والذي استوجهه العلامة هنا هو ان المزكي

والجارح ان كانا عالمين وفقين بالاسباب قُبل الاطلاق فيهما والا
وجب ذكر السبب فيهما وذهب والدي ره الى الاكتفاء بالاطلاق
فيهما حيث يعلم عدم المخالفة فيما به يتحقق العدالة والجرح ومع انتفاء
ذلك يكون القبول موقوفا على ذكر السبب وهذا هو الاقوى ووجهه
ظاهر لا يحتاج الى البيان ومنه يعلم ضعف ما استوجهه العلامة ره
اصل اذا تعارض الجرح والتعديل قال اكثر الناس يقدم الجرح
لان فيه جمعا بينهما اذ غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا والجارح
يقول انا علمته فلو حكمنا بعدالته كان الجارح كاذبا ولو حكمنا بفسقه
كانا صادقين والجمع اولى مهما امكن وهذه الحجة مدخولة ومن ثم قال
السيد العلامة جمال الدين بن طاوس ان كان مع احدهما رجحان
يحكم الذهن الصحيح باعتباره فالعمل على الراجح والا وجب التوقف وما
قاله هو الوجه فائدة اذا قال العدل حدثني عدل لم يكف في العمل
بروايته على تقدير الاكتفاء بتزكية الواحد وكذا لو قال العدلان ذلك
بناء على اعتبارهما وهو اختيار والدي ره وذهب المحقق الى الاكتفاء

۲۲۱

به بل بما دونه حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعنى الامامية

يقبل وان لم يعرفه بالعدالة اذا لم يعرفه بالفسق لانه المانع من القبول

فان قال من بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعني نسبته الى الرواة

او اهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول هذا كلامه رفع مقامه وهو عجيب

منه بعد اشتراطه العدالة في الراوي ولان الاصحاب لا ينحصرون

في العدول سلمنا لكن التعديل انما يقبل مع انتفاء معارض الجرح

له وانما يعلم الحال مع تعيين المعدل وتسميته لينظر هل له جارح

او لا ومع الابهام لا يؤمن وجوده والتمسك في نفيه بالاصل غير

متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف في شان كثير من الرواة رجالهم

فلا بد للمجتهد من البحث عن كل ما يحتمل ان يكون له معارض حتى

يغلب على ظنه انتفاؤه كما سبق التنبيه عليه في العمل بالعام

قبل البحث عن المخصص اذا عرفت هذا فاعلم ان وصف

جماعة من الاصحاب كثيرا من الروايات بالصحة من هذا القبيل لانه

في الحقيقة شهادة بتعديل رواتها وهو بمجرده غير كاف في جواز

لان اضافه بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الفسق م م م

العمل بالحديث بل لابد من مراجعة السند والنظر في حال الرواة
ليؤمن معارضة الجرح ... لا بل لابد للراوي من مستند يصحح
له من اجله رواية الحديث ويقبل منه بسببه وهو في الرواية عن المعصوم
نفسه ظاهر معروف واما الرواية عن الراوي فله وجوه اعلاها
السماع من لفظه سواء كان بقراءته في كتابه او باملائه من حفظه
ودونه القراءة عليه مع اقراره وتصريحه بالاعتراف بمضمونه
ودون ذلك اجازته رواية كتاب ونحوه ويحكى من بعض
الناس انكار جواز الرواية بالاجازة ويعزى الى الاكثرين خلافه
وهذا البحث غير منقح في كلام الاصحاب وتحقيق القول فيه ان
لجواز الرواية بالاجازة معنيين وقع الخلاف من بعض اهل الخلاف
في كل منهما احدهما نقل الحديث والعمل به ونقله من المجاز له
الى غيره بلفظ يدل على الواقع كاخبرني اجازة ونحوه والقول
بنفيه في غاية السقوط لان الاجازة في العرف اخبار اجمالي بامور
مضبوطة معلومة مامون عليها من الغلط والتصحيف ونحوهما وما

هذا اشا انه لا وجه للتوقف في قبوله والتعبير عنه بلفظ اخبرني وما
في معناه مقيدا بقوله اجازة يجوز مع القرينة فلا مانع منه ومثله
آت في القراءة على الراوي لان الاعتراف اخبار اجمالي ولم ينقلوا
الى الخلاف في قبوله وانما ذكر بعضهم ان قبوله موضع وفاق وان
خالف فيه من لا يعتد به ثم ان جمعا من الناس اجازوا في صورة
الاعتراف ان يقول الراوي اخبرني وحدثني ونحوهما من غير تقييد
بقوله قراءة عليه ونحوه والاولى عدم جوازه مقيدا ايضا ذكره آلا
المرتضى فانه منع من استعمال هذه الالفاظ ونحوها فيه وان كان
مقيدا حيث قال فاما قول بعضهم يجب ان يقول حدثني قراءة
عليه حتى يزول الايهام ويعلم ان لفظ حدثني ليست على ظاهرها
فمناقضة لان قوله حدثني يقتضي انه سمعه من لفظه وادرك
نطقه به وقوله قراءة عليه يقتضي نقيض ذلك فكانه نفى ما اثبت
وهذا من السيد رحمه الله في غاية الغرابة فانه سد لباب المجاز
اذ ما من مجاز الا ومعه قرينة تقابل الحقيقة وتناقضها واذا

كان معنى حدثني ما ذكره فقوله بعد ذلك قراءة عليه وتنبيه على انه
ليس المراد حقيقة اللفظ بل مجازه وهو الاعتراف بما قراءه عليه تشبيها
له بالحديث لما بينهما من المناسبة في المعنى وقد نقل العلامة من هذا
الكلام عن السيد في النهاية وتنظر فيه بان المراد انا نمنع اقتضاء حدثني
حال انضمامه الى لفظ قراءة انه سمعه من لفظه وادرك لطفه به
وهو جيد وتفصيله ما ذكرناه واذ قد تبين ضعف ما ذهب اليه
السيد والمحقق واتفاق من عداه على صحة الاطلاق المقيد على
القراءة مع الاعتراف فهل يمنع من اراد مثله في صورة الاجازة
والاعتبار فيها واحد المقام الثاني الجواز الرواية بالاجازة لشيوع
قول الراوي بها حدثني واخبرني وما اشبه ذلك من الالفاظ التي
يفيد ظاهرها وقوع الاخبار تفصيلا وقد عزي الى جمع من العلماء
العامة القول به وهو بالاعراض عنه حقيق هذا ويظهر من العلامة
في النهاية انه فهم من كلام السيد المرتضى القول بعدم جواز الرواية
بالاجازة مطلقا تفريعا على العمل بخبر الواحد حيث قال واما الاجماع

فلا حكم لها الا ان ما للمتحمل ان يرويه له ذلك اجازه له او لم يجزه وما
ليس له ان يرويه يحرم عليه مع الاجازه وهكذا وعبارة السيد
هذه وان افهم ظاهرها القول بنفي الجواز على الاطلاق الا ان التدبر
في سابقها ولاحقها يطلع على ان غرضه نفي جواز الروايه بها
بلفظ حدثني واخبرني ونحوه فانه ذكر قبل ذلك في البحث عن
القراءه على الراوي ان كثيرا من صنف اصول الفقه اجاز ان يقول
من قرء الحديث على غيره ممن قرءه عليه فاقر به حدثني واخبرني
واجروه مجرى ان يسمعه من لفظه ثم قال والصحيح انه اذا قرأ
عليه واقر به انه يجوز ان يعمل به اذا كان ممن يذهب الى العمل بخبر
الواحد ويعلم انه حديثه وانه سمعه لاقراره له بذلك ولا يجوز ان
يقول حدثني واخبرني لان معنى حدثني واخبرني انه نقل حديثا او
خبرا عن ذلك وهذا كذب لم يجز وذكر بعد هذا ان المناوله
وهي ان يناوله الحديث غيره ويقول له في كتاب اشار اليه هذا سماعي

من فلان يجري مجرى ان يقراه عليه ويعرف به له في علمه بانه حديثه
قال فان كان ممن يذهب الى العمل باخبار الاحاد عمل به ولا يجوز
ان يقول حدثني ولا اخبرني ثم ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة
وقال بعدها واكثر ما يمكن ان يدعى ان تعارف اصحاب الحديث
اثر في ان الاجازة جارية مجرى ان يقول في كتاب بعينه هذا حديثي
وسماعي فيجوز العمل به عند من عمل باخبار الاحاد فاما ان يروى
فيقول اخبرنا وحدثنا فذلك كذب وسوق هذا الكلام كله كما
تري يدل على ان منع حكم الاجازة انما هو بالنسبة الى خصوص الرواية
بلفظ حدثني ونحوه لا مطلقا وقد حكم بمثل ذلك في القراءة على
الراوي كما عرفت فهما عنده في هذا الوجه سواء وتفاوت عبارته
في التادية عن القول فيهما حيث صرح بجواز العمل في صورة القراءة
وعبر هنا بما يشعر بنوع شك نظر منه الى ان دلالة الاجازة على
المراد دون دلالة القراءة والامر كذلك وقد عرفته فظهر ان ما
يوهمه ظاهر تلك العبارة غير مراد فليعلم اذا عرفت هذا فاعلم ان

ار

اثر الاجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوما
بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا الاربعة فانها متواترة اجمالا والعلم
بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد من القرائن الحال ولا مدخل للاجازة
فيه غالبا وانما فائدتها ح بقاء اتصال سلسلة الاسناد بالنبي
والائمة عليهم السلم وذلك امر مطلوب مرغوب اليه للتيمن كما لا يخفى
على ان الوجه في الاستغناء عن الاجازة ربما اتى في غيرها من بقية
وجوه الرواية غير ان رعاية التصحيح والامن من حدوث التصحيف
وشبهه من انواع الخلل يزيد في وجه الحاجة الى السماع ونحوه وذلك
ظاهر وبقي في هذا الباب وجوه اخر مذكورة في كتابنا من
يعلم حكمها بما ذكرنا فلذلك آثرنا التي ذكرها على غيره يجوز نقل
الحديث بالمعنى بشرط ان يكون الناقل عارفا بمواضع الالفاظ وعدم قصور
الترجمة عن الاصل في افادة المعنى ومساواتهما له في الجلاء والخفاء
ولم نقف على مخالف في ذلك من الاصحاب نعم لبعض اهل الخلاف فيه خلاف
وليس له دليل يعتد به ويحتج على الجواز بوجوه منها ما رواه الكليني

في الصحيح عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبدالله عليه السلام اسمع الحديث
منك وازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس ومنها
ان الله سبحانه قص القصة الواحدة بالفاظ مختلفة ومن المعلوم ان
تلك القصة وقعت اما بغير العربية او بعبارة واحدة منها وذلك
دليل على جواز النقل بالمعنى للقائل وان تغاير اللفظ [illegible] اذا
ارسل العدل الحديث بان رواه عن المعصوم ولم يلقه سواء ترك ذكر
الواسطة راسا او ذكرها مبهمة لنسيان او غيره كقوله عن رجل او عن
بعض اصحابنا ففي قبوله خلاف بين الخاصة والعامة والاقوى عندي
عدم القبول مطلقا وهو مختار والدي رحمه الله وقال العلامة
في النهاية الوجه المنع الا اذا عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة
كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية وكلامه في التهذيب خال عن
هذا الاستثناء وهو الوجه لما سنبينه وحكى في النهاية القول
بالقبول عن جماعة من العامة ثم قال وهو قول محمد بن خالد من قدماء
الامامية وقال المحقق ره اذا ارسل الراوي قال الشيخ ره ان كان

من

ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك قبلت
بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة واحتج على ذلك بان
الطائفة عملت بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد
فمن اجاز احدهما اجاز الاخر هذه عبارة المحقق بلفظها وهي تدل
على توقفه في الحكم حيث اقتصر على نقله عن الشيخ بحجته من غير اشعار بالقبول
والرد ولنا ان من شرط القبول معرفة عدالة الراوي كما تقدم بيانه
وهي منتفية في موضع النزاع اذ لم يوجد ما يصلح للدلالة عليها سوى
رواية العدل عنه وهو غير مفيد لانا نعلم بالعيان ان العدل يروي عن
عن مثله وغيره ومع فرض اقتصاره على الرواية عن العدل فهو انما
يروي عمن يعتقد عدالته وذلك غير كاف لجواز ان يكون له جارح لا يعلمه
كما ذكرناه انفا وبدون تعيينه لا يندفع هذا الاحتمال من ثمة فلا
يتوجه القبول ومن هنا يظهر ضعف ما ذهب اليه العلامة في النهاية
من قبول نحو مراسيل ابن ابي عمير مما عرف ان الراوي فيه لا يرسل
الا مع عدالة الواسط لان العلم بعدالة الواسط ان كان مستندا الى

اخبار الراوى بانه لا يرسل الا عن الثقة فهو عمل بشهادته على

مجهول العين وقد علم حاله وان كان مستنده الاستقراء

المراسيله والاطلاع من خارج على ان المحذوف فيها لا يكون الا ثقة

فهذا فى معنى الاسناد ولا نزاع فيه والعجب ان العلامة ره

ذكر فى الاحتجاج على مختاره فى النهاية ما هذا نصه عدالة الاصل

مجهولة لان عينه غير معلومة وصفته اولى بالجهالة ولم يوجد الا

رواية الفرع عنه وليست تعديلا فان العدل قد يروى عمن

لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه ولو عدله لم يصر عدلا لجواز ان يخفى

عنه حاله فلا يعرفه بفسق ولو عينه لعرفنا فسقه الذى لم يطلع

عليه العدل وهذا الكلام كما ترى يدل على الموافقة فيما ذكرناه من

عدم قبول التعديل لمجهول العين بمجرده فتعين ان يكون المستند

عنده فى ذلك الاستقراء وحصوله فى نهاية البعد وعلى تقدير وجوده

يخرج عن محل النزاع كما عرفت واما كلام الشيخ ره فيرد على اوله

ما ورد على العلامة ره وعلى اخره ان عمل الطائفة يتوقف التمسك

به عندنا على بلوغه حد الاجماع ولا نعلم حجة القائلين بالقبول مطلقا
وجوه منها ان رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل له
لانه لو روى عمن ليس بعدل ولم يبين حاله كان ملبسا غاشا و
عدالته تنافي ذلك ومنها ان اسناد الحديث الى الرسول صلى الله عليه
وآله يقتضي صدقه لان اسناد الكذب ينافي العدالة واذا ثبت
صدقه تعين قبوله وذكروا وجوها اخر ضعيفة تركنا نقلها لظهور
فسادها والجواب عن هذين الوجهين ظاهر مما حققناه فلا نطيل
بتقريره اصل ينقسم خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته في
الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها الى اربعة اقسام
يختص كل قسم منها في الاصطلاح باسم الاول الصحيح وهو ما اتصل
سنده الى المعصوم بنقل العدل الضابط عن مثله في جميع الطبقات
وربما يطلق هذا اللفظ مضافا الى راو معين على ما جمع السند
اليه الشرائط خلا الانتهاء الى المعصوم وان اعتراه بعد ذلك ارسال
او غيره من وجوه الاعتلال فيقال صحيح فلان عن بعض اصحابنا عن

الصادق عليه السلام مثلا وقد يطلق على جملة من الاسناد جامعة

للشرايط سوى الاتصال بالمعصوم محذوفة للاختصار فيقول مثلا

روى الشيخ في الصحيح عن فلان ويقصد بذلك بيان حال تلك الجملة

المحذوفة واكثر ما يقع هذا الاستعمال حيث يكون المذكور من رجال

السند اكثر من واحد الثاني الحسن وهو متصل السند الى

المعصوم بالامامي الممدوح من غير معارضة ذم مقبول ولا ثبوت

عدالته في جميع المراتب او بعضها مع كون الباقي بصيغة رجال

الصحيح وقد يستعمل على قياس ما ذكر في الصحيح الثالث الموثق وهو

ما دخل في طريقه من ليس بامامي لكنه منصوص على توثيقه بين

الاصحاب ولم يشتمل باقي الطريق على ضعف من جهة اخرى ويسمى

القوي ايضا وقد يستعمل اللفظ الاول في المعنيين المذكورين في

ذينك القسمين الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شروط

احد الثلثة بان يشتمل طريقه على مجروح بغير فساد المذهب او مجهول

ويسمى هذه الاقسام الاربعة اصول الحديث لان له اقساما

٩

آخر باعتبارات شتى وكلها يرجع الى هذه الاربعة وليس هذا موضع
تفصيلها وانما تعرضنا لبيان الاربعة لكثرة دوران الفاظها
على السن الفقهاء المطلب الثاني في النسخ لا ريب في جواز النسخ
ووقوعه وما يحكى منهما من الخلاف لا يستحق ان ينظر اليه وجمهور
واصحابنا على اشتراطه بحضور وقت الفعل المنسوخ سواء فعل او
لم يفعل ووافقهم على ذلك جمع من العامة وحكى المحقق ره عن المفيد
القول بجوازه قبل حضور وقت الفعل وهو مذهب اكثر اهل الخلاف
والحق الاول لنا انه لو وقع ذلك لاقتضى تعلق النهي بعين ما تعلق
به الامر وهو محال لان الامر يدل على كونه حسنا والنهي يقتضي قبحه
فاجتماعهما يستلزم كونه حسنا وقبيحا معا وهو ظاهر الاستحالة
ولان الفعل الواحد اما حسن او قبيح فبتقدير ان يكون حسنا
يكون النهي عنه قبيحا وبتقدير ان يكون قبيحا احتج المخالف بوجوه الاول
قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت فانه متناول بعمومه موضع النزاع
الثاني انه تعالى امر ابراهيم عليه السلام بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل وقت

يكون الامر به قبيحا ٢٢

الفصل الثالث ما روى ان النبي صلى الله عليه وآله امر ليلة المعراج بخمسين
صلوة ثم راجع الى ان عادت الى خمس وذلك نسخ قبل وقت الفعل
الرابع ان المصلحة قد يتعلق بنفس الامر والنهي فجاز الاقتصار عليهما من
دون ارادة الفعل والجواب عن الاول ان المحو والاثبات متعلقان
على المشية ولا امتناع ان يشاء مثل هذا وعن الثاني ان ابراهيم عليه السلام
لم يؤمر بالذبح الذي هو فرى الاوداج بل بالمقدمات كما يدل عليه قوله
قد صدقت ولو كان ما فعله بعض المامور به لكان مصدقا لبعض
الرؤيا وقد سبق بيان ذلك وعن الثالث المطالبة بصحة الرواية
مع ان فيه طعنا على الانبياء بالاقدام على المراجعة في الاوامر المطلقة
وعن الرابع ان الامر والنهي يتبعان متعلقهما فان كان حسنا كانا
كذلك والا قبحا على انه لو صح ذلك لم يكن متعلق الامر مرادا فلا يكون
مامورا به فينتفي النسخ ح اصل يجوز نسخ كل من الكتاب والسنة
المتواترة والاحاد بمثله ولا ريب فيه ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة ذهب
به ولا يعرف فيه من الاصحاب مخالف وجمهور اهل الخلاف وانكرنا

فيه

١٢٨

فيه وانكره شذوذ منهم وهو ضعيف جدا لا يلتفت اليه ولا ينسخ الكتاب
والسنة المتواترة بالاحاد عند اكثر العلماء لان خبر الواحد مظنون وهما
معلومان ولا يجوز ترك المعلوم للمظنون وذهب شرذمة من العامة
الى جوازه وربما نوقش بعضهم للخلاف في الجواز مدعيا ان محله هو الوقوع
واما اصل الجواز فموضع وفاق واري البحث في ذلك قليل الجدوى
فترك الاشتغال بتحقيقه احرى واما الاجماع ففي جواز نسخه به خلاف والنسخ ص
مبني على الخلاف في ان الاجماع هل يمكن استقراره قبل انقطاع الوحي ام لا
قال السيد المرتضى رضي اعلم ان مصنفي اصول الفقه ذهبوا كلهم الى ان
الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا واعتلوا في ذلك بانه دليل
مستقر بعد انقطاع الوحي فلا يجوز نسخه ولا النسخ به وهذا القدر
غير كاف لان لقائل ان يعترضه فيقول اما الاجماع عندنا فكله لانه
مستقرة في كل حال قبل انقطاع الوحي وبعده واذا ثبت ذلك
سقطت هذه العلة على ان مذهب مخالفينا في كون الاجماع حجة
يقتضي انه في الاحوال كلها مستقر لان الله تعالى امر باتباع المؤمنين

وهذا حكم حاصل قبل انقطاع الوحی وبعده والنبی صلی الله علیه واله
احتج علی مذاهبهم بان امته لا تجتمع علی خطاء وهذا ثابت فی سایر
الاحوال اذا کان الاجماع دلیلا علی الاحکام کما یدل الکتاب والسنة
والنسخ لا یتناول الادلة وانما یتناول الاحکام التی تثبت بها فما
المانع من ان یثبت حکم باجماع الامة قبل انقطاع الوحی ثم ینسخ بایة
تنزل اذ یثبت حکم بایة تنزل فینسخ باجماع الامة علی خلافه والاقرب
ان یقال ان الامة مجتمعة علی ان ما یثبت بالاجماع لا ینسخ به هذا کلام
السید ره وحکی المحقق عن الشیخ بعد ان نقل مضمون کلام السید
انه قال الاجماع دلیل عقلی والنسخ لا یکون الا بدلیل شرعی فلا یتحقق
النسخ فیما یکون مستنده العقل ثم حکی عن بعض المتاخرین انه قال
الاجماع لا یکون اتفاقا وانما یکون عن مستند قطعی فیکون الناسخ
ذلک المستند لا نفس الاجماع قال المحقق فی هذه الوجوه اشکال والذی
یجیء علی مذهبنا انه یصح دخول النسخ فیه بناء علی ان الاجماع انضمام
اقوال الی قول لو انفرد لکانت الحجة فیه فجاز حصول مثل هذا فی زمن

النبی

النبی صلی الله علیه وآله ثم ینسخ ذلك الحکم بدلالة شرعیة متراخیة و
کذلك یجوز نسخ الحکم المعلوم من السنة او القرآن باقوال یدخل
فی جملتها قول النبی صلی الله علیه وآله وهذا الکلام جید غیر انه
لا یترتب علیه فائدة مهمة کما لا یخفی اصل معنی النسخ شرعا
هو الاعلام بزوال مثل الحکم الثابت بالدلیل الشرعی بدلیل
آخر شرعی متراخ عنه علی وجه لولاه لکان الحکم الاول ثابتا وعلی
هذا فزیادة العبادة المستقلة علی العبادات لیست نسخا للمزید
علیه صلوة کانت تلك العبادة او غیرها وهو قول جمهور العلماء
ویعزی الی قوم من العامة القول بان زیادة صلوة علی الصلوة
الخمس نسخ لانها یخرج الوسطی عن کونها وسطی وهو ظاهر
الفساد واما العبادة الغیر المستقلة فقد اختلف الناس فی
ان زیادتها هل هی نسخ اولا والمحققون علی انها ان رفعت حکما
شرعیا مستفادا من دلیل شرعی کانت نسخا والا فلا وهو
الحق لما علم من تفسیره وقال المرتضی ان کانت الزیادة مغیرة

لحكم المزيد عليه في الشريعة حتى يصير لو وقع مستقلا من دون تلك
الزيادة لكان عاريا من كل تلك الاحكام الشرعية التي كانت له او
لبعضها فهذه الزيادة تقتضي النسخ ومثاله زيادة ركعتين على
ركعتين على سبيل الاتصال قال وانما قلنا ان هذه الزيادة قد
غيرت الاحكام الشرعية لانه لو فعل بعد الزيادة الركعتين على ما كان
يفعلهما عليه اولا لم يكن لهما حكم وكانت ما فعلهما ويجب عليه
استينافهما الا ان هذه الزيادة يتاخر ما يجب من تشهد وتسليم
ومع فقد هذه لا يكون كذلك وكلما ذكرناه تقتضي تغير الاحكام
الشرعية بهذه الزيادة وقد حكى المحقق ره عن الشيخ موافقة
السيد على هذه المقالة واختاره وهو ما حكيناه اولا محتجا بان
شرط النسخ ان يكون رافعا لمثل الحكم الشرعي المستفاد با
لدليل الشرعي فمتى كان ذلك الحكم مستفادا من العقل
لا يكون الرفع لمثله نسخا والا لكان كل خبر يرفع البراءة الاصلية
نسخا وهو باطل ثم ذكر كلام السيد في الزيادة على الركعتين بطريق

السؤال

١٣٠

السؤال واجاب بانا لا نم ان ذلك نسخ لوجوب الركعتين ولا للتشهد
وان كان التغير فيهما ثابتا بل بتقدير ان يكون الشرع دل على وجوب تعقيب
التشهد للثانية يلزم ان يكون الامر بالجزء نسخا للتحليل اذ لم يرفع
الدليل الثاني شيئا غير ذلك واما الركعتان فان حكمها باق من كونهما
واجبتين غاية ما في الباب ان وجوبهما كان منفردا فصار منضما و
الشئ لا ينسخ بانضمام غيره اليه كما لا ينسخ وجوب فريضة واحدة اذا
وجب بعدها اخرى واما كونهما لو انفردتا لما اجزأتا بعد ان
كانتا مجزئتين فان الاجزاء من نفس الدليل الشرعي يعلم لا من منطوق
الدليل بالعقل فلم يكن نسخا ولو علم الاجزاء من نفس الدليل الشرعي لكان
المنسوخ اجزاؤهما منفردتين لا وجوبهما اذا عرفت هذا
فاعلم ان اثر هذا الاختلاف يظهر في جواز اثبات الحكم بخبر
الواحد بناء على انه لا ينسخ به الدليل المقطوع به فكل ما ثبت كونه
ناسخا لا يجوز اثباته به وهذا عند التحقيق اثر هين كغيره من
اثار اكثر مباحث هذا الباب المطلب الثامن في القياس

والاستصحاب ... القياس هو الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت

لمعلوم آخر لاشتراكهما فى علة الحكم فموضع الحكم الثابت يسمى

اصلا وموضع الآخر يسمّى فرعا والمشترك جامعا وعلة وهي

امّا مستنبطة او منصوصه وقد اطبق اصحابنا على منع العمل با

لمستنبطة الا من شذ وحكى اجماعهم فيه غير واحد منهم وتواتر

الاخبار بانكاره عن اهل البيت عليهم السلام وبالجملة فمنعه يعد

فى ضروريات المذهب واما المنصوصه ففى العمل بها اختلاف بينهم

فظاهر المرتضى ره المنع منه ايضا وقال المحقق ره اذا نص الشرع

على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار

ما عدا تلك العلة فى ثبوت الحكم جاز تعديه الحكم وكان ذلك

برهانا وقال العلامة ره الاقوى عندى ان العلة اذا كانت منصوصه

وعلم وجودها فى الفرع كان حجة واحتج لذلك فى النهاية بان

الاحكام الشرعيه تابعة للمصالح الخفيه والشرع كاشف عنها

فاذا نص على العلة عرفنا انها الباعثه والموجبه لذلك الحكم فاين

بالجملة

ما وجدت وجب وجود المعلول ثم حكى عن المانعين الاحتجاج
بان قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون العلة
هي الاسكار وان يكون اسكار الخمر بحيث يكون قيد الاضافة
الى الخمر معتبرا في العلة واذا احتمل الامران لم يجز القياس
واجاب بالمنع من احتمال اعتبار القيد في العلة فان تجويز ذلك
يستلزم تجويز مثله في العقليات حتى يقال الحركة انما تقتضي
المتحركية لقيامها بمحل خاص وهو محلها فالحركة القائمة بغيره لا تكون
للمتحركية سلمنا امكان علة كون القيد معتبرا في الجملة لكن العرف يسقط
هذا القيد عن درجة الاعتبار فان قول الاب لابنه لا تاكل هذه
الحشيشة لانها سم يقتضي منعه من اكل كل حشيشة يكون سما سلمنا
عدم ظهور الغاء القيد لكن دليلكم انما يتمشى فيما اذا قال الشارع
حرمت الخمر لكونه مسكرا اما لو قال علة حرمة الخمر هي الاسكار انتفى
ذلك الاحتمال ثم اورد الاعتراض بان الحركة ان عنيتم بها معنى
يقتضي المتحركية فهذا المعنى يمتنع فرضه بدون المتحركية وان عنيتم

بها امرا جزئيا فى غير ذلك الاحتمال فهناك لنسلم انه لا بد فى ابطاله

من دليل منفصل قولكم العرف يقتضى الغاء هذا القيد قلنا ذلك

عرف بالقرينة وهى شفقة الاب المانعة من تناول المضر فلم قلتم فى العلة

المنصوصة انه كذلك قولكم لو صرح بان العلة هى الاسكار انتفى ذلك

الاحتمال قلنا فى هذه الصورة يستلزم الاسكار الحرمة ايمانا وجد

لكنه ليس بقياس لان العلم بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضى

الحرمة لو جب العلم بثبوت هذا الحكم فى كل محالة ولم يكن العلم

بحكم بعض تلك المحال متاخرا عن العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض

فرعا والاخر اصلا اولى من العكس فلا يكون هذا قياسا وقال

بعد ذلك والتحقيق فى هذا الباب ان يقال النزاع هنا لفظى لان

المانع انما منع من التعدية لان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا

محتمل لان يكون فى تقدير التعليل بالاسكار المختص بالخمر فلا

يعم وان يكون فى تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيعم والمثبت يسلم

ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير عام وان التعليل بالمطلق

بعم

بعم فظهر انهم متفقون على ذلك ثم النزاع وقع فى ان قوله حرمت
الخمر لكونه مسكرا هل هو بمنزلة علة التحريم الاسكار ام لا فيجب
ان يحمل البحث فى هذا الا فى ان النص على العلة هل يقتضى ثبوت
الحكم فى جميع موارد ها فان ذلك متفق عليه واقول كان العلامة
لم يقف على احتجاج المرتضى فى هذا الباب فلذلك حسب النزاع
فيه بين القوم لفظيا وانهم متفقون فى المعنى وكلام السيد مصرح
بخلاف ما ظنه فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما تنبئ عن
الدواعى الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان
فى صفة واحدة وتكون فى احدهما داعية الى فعله دون الاخر
مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعوا
الشئ الى غيره فى حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر منه
دون قدر منه قال وهذا باب فى الدواعى معروف ولهذا جاز
ان يعطى لوجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم
وفى حال دون اخرى وان كان فيما لم تفعله الوجه الذى لاجله

نعلناه بعينه ثم قال واذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة

ما يوجب التخطي والقياس وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم

في قصره على موضعه وليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص على

العلة التخطي كان عبثا وذلك انه يفيدنا ما لم نكن نعلمه لولاه

وهو ما له كان هذا الفعل المعين مصلحة هذا كلامه ودلالته على

كون النزاع في المعنى ظاهرة فلا وجه لدعوى العلامة ره الاتفاق

فيه نعم من جعل الحجة ما ذكره فهو موافق في المعنى فلا ينبغي

ان يعد في المانعين اذا عرفت هذا فاعلم ان الاظهر عندي

ما قاله المحقق ره ووجهه يظهر من تضاعيف الكلام في هذا

المقام فلا نطيل بتقريره واما حجة المرتضى فجوابها ان المتبادر

من العلة حيث يشهد الحال بانسلاخ الخصوصية منها تعلق

الحكم بها لا بيان الداعي ووجه المصلحة اصل ذهب العلامة في التهذيب

وكثير من العامة الى ان تعدية الحكم في تحريم التافيف الى انواع الاذى

الزائد عنه من باب القياس وسموه بالقياس الجلي وانكر ذلك المحقق ره

نعم

وجمع من الناس واختلفوا في وجه التعدية فقيل انه دلالة مفهومه
وفحواه عليه ويسمونه بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة لكون حكم
غير المذكور فيه موافقا لحكم المذكور ويقابله مفهوم المخالفة وهو
ما يكون غير المذكور فيه مخالفا للمذكور في الحكم كمفهوم الشرط والصفة
ويسمى هذا دليل الخطاب ويقال للاول فحوى الخطاب ايضا ولحن
الخطاب وقال قوم انه منقول عن موضعه اللغوي الا المنع من انواع
الاذى وهو صريح كلام المحقق ره حجة الذاهبين الى كونه مثله قياسا
انه لو قطع النظر عن معنى المناسب المشترك المقصود من الحكم
كالاكرام في منع التافيف وعن كونه اكد في الفرع لما حكم به
ولا معنى للقياس الا ذلك واجيب بان المعنى المناسب لم يعتبر لاثبات
الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم
لغة ولهذا يقول به كل من لا يقول بحجية القياس ولو كان قياسا
لما قال به النافي له ورد بانه لا نافي للقياس الجلي اعني ما يعرف الحكم
فيه بطريق الاولى حتى يقال انه قائل بهذا المفهوم دون القياس

ويجعل ذلك حجة على انه ليس بقياس وجه الثاني القطع بافادة
الصيغة في مثله للمعنى المذكور من غير توقف على استحضار القياس
واجيب بان المتوقف على استحضاره هو القياس الشرعي لا الجلي فانه
مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد اذا عرفت
ذلك فالحق ما ذكره بعض المحققين من ان النزاع ههنا لفظي
لا طائل تحته ا ص ا اختلف الناس في استصحاب الحال ومحله
ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت اخر ولا يقوم دليل على انتفاء
ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب ام يفتقر
الحكم به في الوقت الثاني الى دليل المرتضى وجماعة من العامة على الثاني
ويحكى عن المفيد ره المصير الى الاول وهو اختيار الاكثر وقد مثلوا
له بالمتيمم اذا دخل في الصلوة ثم راى الماء في اثنائها والاتفاق
واقع على وجوب المضي فيها قبل الرؤية فهل يستمر على فعلها بعد
استصحابا للحال الاول ام يستانفها بالوضوء فمن قال بالاستصحاب
قال بالاول ومن اطرحه قال بالثاني احتج المرتضى ره بان في استصحاب

كل

الحال جمعا بين حالين فى حكم من غير دلالة لان الحالين مختلفان
من حيث كان غير واجد للماء فى احديهما وواجدا له فى الاخرى
فكيف سوى بين الحالين من غير دلالة فاذا كنا قد اثبتنا
الحكم فى الحالة الاولى بدليل فالواجب ان ينظر فان كان الدليل
يتناول الحالين سوينا بينهما فيه وليس هناك استصحاب
وان كان تناول الدليل انما هو للحال الاولى فقط والثانية عارية
من دليل فلا يجوز اثبات مثل الحكم لها من غير دليل وجرت هذه
الحال مع الخلو من الدليل مجرى الاولى لو خلت من دلالة فاذا
لم يجز اثبات الحكم فى الحالة الاولى يقتضى استمراره الا لمانع اذ لو
لم يجب لذلك لم يعلم استمرار الاحكام فى موضع ومهما حدث الحوادث
لا يمنع من ذلك كما لا يمنع حركة الفلك وما جرى مجراه من الحوادث
فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع مانع والجواب انه لا بد من اعتبار
الدليل الدال على ثبوت الحكم فى الحالة الاولى وكيفية اثباته وهل
ثبت ذلك فى حالة واحدة او على سبيل الاستمرار وهل تعلق

الاولى الا بدليل وكذلك الثانية
ثم اورد سؤالا حاصله ان ثبوت الحكم

بشرط مراعى ولم يتعلق قال وقد علمنا ان الحكم الثابت في الحالة
الاولى انما ثبت بشرط فقد الماء والماء في الحالة الثانية موجود
واتفقت الامة على ثبوته في الاولى واختلفت في الثانية فالحالتان
مختلفتان وقد ثبت في العقول ان من شاهد زيدا في
الدار ثم غاب عنه لا يحسن ان يعتقد استمرار كونه في الدار الا
بدليل متجدد وصار كونه في الدار في الثاني وقد زالت الرؤية
بمنزلة كون عمرو فيها مع فقد الرؤية فاما القضا بان حركة
الفلك وما جرى مجراها لا يمنع من استمرار الاحكام فذلك
معلوم بالادلة وعلى على من ادعى ان روية الماء لم تغير الحكم
الدلالة ثم قال ومثل ذلك يجيب من قال فيجب ان لا نقطع بخبر
من اخبرنا عن مكة وما جرى مجراها من البلدان على استمرار
وجودها وذلك انه لا بد للقطع على الاستمرار من دليل
اما عادة او ما يقوم مقامها ولو كان البلد الذي اخبرنا
عنه على ساحل البحر لجوزنا زواله لغلبة البحر الآن يمنع من

ذلك

ذلك حجر متوان فالدليل على ذلك كله لابد منه حجة القول الاخر وجوه
الاول ان المقتضى للحكم الاول ثابت والعارض لا يصلح رافعا له
فيجب الحكم بثبوته فى الثانى اما ان المقتضى للحكم الاول ثابت فلانا نتكلم
على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا له فلان العارض
انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك
يعارضه احتمال عدمه فيكون كل واحد منهما مدفوعا بمقابله
فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع الثانى ان الثابت اولا قابل
للثبوت ثانيا والا لانقلب من الامكان الذاتى الى الاستحالة فيجب
ان يكون فى الزمان الثانى جائز الثبوت كما كان اولا فلا ينعدم
الا لمؤثر لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه الى الاخر الا لمؤثر
فاذا كان التقدير عدم العلم بالمؤثر يكون بقاؤه ارجح من عدمه
فى اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح واجب الثالث ان الفقهاء
عملوا باستصحاب الحال فى كثير من المسائل والموجب للعمل هناك
موجود فى موضع الخلاف وذلك كمسئلة من تيقن الطهارة

وشك في الحدث فانه يعمل على يقينه وكذلك العكس ومن تيقن طهارة
ثوبه في حال بنى على ذلك حتى يعلم خلافها ومن شهد على شهادة بنى
على بقائها حتى يعلم رافعها ومن غاب غيبة منقطعة حكم ببقاء
الحكمة ولم يقسم امواله وعزل نصيبه في المواريث وما ذلك الا لاستصحاب
حال حيوته وهذه العلة موجودة في مواضع الاستصحاب فيجب العمل به
الرابع ان العلماء مطبقون على وجوب ابقاء الحكم مع عدم الدلالة
الشرعية على ما يقتضيه البراءة الاصلية ولا معنى للاستصحاب الا هذا
اذا تقرر ذلك فاعلم ان المحقق ره ذكر في اول كلامه ان العمل بالاستصحاب
محكي عن المفيد وقال انه المختار واحتج له بهذه الوجوه الاربعة ثم
ذكر المانع والجواب عنها وقال بعد ذلك والذي نختاره نحن
ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا
وجب [illegible] القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حل
الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق
كقوله انت خلية وبرية فان المستدل على ان الطلاق لا يقع

بها لو قال حلّ الوطي ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا
بعد بها لكان اسند لا لا صحيحا لان المقتضى للتحليل وهو العقد
اقتضاه مطلقا ولا نعلم ان الالفاظ المذكوره رافعه لذلك الا اقتضا
فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضى لا يقال المقتضى هو العقد ولم يثبت
انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي
لا مقيد الى وقت فلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضى لا الى
دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع فاذ كان الخصم يعني
بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل واذ كان
يعني به امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه وهذا الكلام جيد
لكنه عند التحقيق رجوع عما اختاره اولا ومنه مصير الى القول
الاخر كما يرشدك اليه تمثيلهم لمحل النزاع بمسئله التيمم ويفصح
عنه حجه المرتضى رض وكانه رحمه الله استشعر ما يرد على احتجاجه
من المناقشه فاستدرك بهذا الكلام وقد اختار في المعتبر
قول المرتضى وهو الاقرب [illegible] في الاجتهاد والتقليد

اصل الاجتهاد في اللغة تحمّل الجهد وهو المشقة في امر يقال اجتهد في
حمل الثقيل ولا يقال في الحقير واما في الاصطلاح فهو استفراغ
الفقيه وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي وقد اختلف الناس في
قبوله للتجزي بمعنى جريانه في بعض المسائل دون بعض وذلك
بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط فله
ح ان يجتهد فيها اولا فذهب العلامة ره في التهذيب والشهيد
في الذكرى والدروس ووالدي في بعض كتبه وجمع من العامة الى
الاول وصار قوم الى الثاني حجة الاولين انه اذا اطلع على دليل مسئلة
بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم
علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها ح فكما جاز له ذلك الاجتهاد فيها
فكذا هذا واحتج الاخرون بان كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم
المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل
واجاب الاولون بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة
بحسب ظنه وحيث يحصل التجويز المذكور يخرج عن الفرض والتحقيق

عندى فى هذا المقام ان فرض الاقتدار على استنباط بعض المسائل
دون بعض على وجه يساوى استنباط المجتهد المطلق لها غير ممتنع
ولكن التمسك فى جواز الاعتماد على هذا الاستنباط بالمساواة بينه
للمجتهد المطلق قياس لا نقول به نعم لو علم ان العلة فى العمل بظن المجتهد
المطلق هى قدرته على استنباط المسئلة امكن الالحاق من باب منصوص
العلة ولكن الشان فى العلم بالعلة لفقد النص عليها ومن الجائز ان
يكون هى قدرته على استنباط المسائل كلها بل هذا اقرب الى الاعتبار
من حيث ان عموم القدرة انما هو لكمال القوة لا شك ان القدرة
الكاملة ابعد من احتمال الخطاء من الناقصة فكيف يستويان
سلمنا ولكن التعويل فى اعتماد ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل
قطعى وهو اجماع الامة عليه فى قضاء الضرورة واقصى ما يتصور
فى موضع النزاع ان يحصل دليل ظنى يدل على تساوى التجزى لا جتهاد
المطلق واعتماد التجزى عليه يفضى الى الدور لانه تجزى فى مسئلة
التجزى وتعلق بالظن فى العمل بالظن ورجوعه فى ذلك الى فتوى المجتهد

المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المراد اذ الفرض الحاقه ابتداء

بالمجتهد وهذا الحاق له بالمقلد بحسب الذات وان كان بالعرض

الحاقا بالاجتهاد ومع ذلك فالحكم فى نفسه مستبعد لاقتضاء

ثبوت الواسطه بين اخذ الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد

وان شئت قلت تركب التقليد والاجتهاد وهو غير معروف اصل

وللاجتهاد المطلق شرايط يتوقف عليها وهى بالاجمال ان يعرف

جميع ما يتوقف عليه اقامة الادلة على المسائل الشرعية الفرعيه استنباطا

وبالتفصيل ان يعلم من اللغة ومعانى الالفاظ العرفية ما يتوقف

عليه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة ولو بالرجوع الى

الكتب المعتمده ويدخل فى ذلك معرفة النحو والتصريف ومن الكتاب

الله ما يتعلق بالاحكام بان يكون عالما بمواقعها متمكن عند

الحاجة من الرجوع اليها ولو فى كتب الاستدلال ومن السنه

الاحاديث المتعلقه بالاحكام بان يكون عنده من الاصول المصحح

ما يجمعها ويعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها

وادلجم

وان يعلم احوال الرواة في الجرح والتعديل ولو بالمراجعة وان يعرف
مواقع الاجماع ليتحرز من مخالفته وان يكون عالما بالمطالب الاصولية
من احكام الاوامر والنواهي والعموم والخصوص الى غير ذلك من
مقاصده التي يتوقف الاستنباط عليها وهي اهم العلوم للمجتهد
كما نبه عليه بعض المحققين ولابد ان يكون ذلك بطريق الاستدلال على
كل اصل منها لما فيها من الاختلاف لا كما يتوهم القاصرون وان
يعرف شرايط البرهان لامتناع الاستدلال بدونه الا من كان
بقوة قدسيه تغنيه عن ذلك وان يكون له ملكة مستقيمة وقوة
ادراك يقتدر بها على اقتباص الفروع من الاصول ورد الجزئيات
الى قواعدها والترجيح في موضع التعارض اذا عرفت هذا فاعلم ان
جماعة من الاصحاب وغيرهم عدوا في الشرايط معرفة ما يتوقف عليه العلم
بالشارع من حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب
منزه عما يمتنع باعث للانبيا مصدق اياهم بالمعجزات كل ذلك
بالدليل الاجمالي وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل على ما هو دأب

المتبحرين في علم الكلام وناقشهم في ذلك بعض المحققين بانه هذا
من لوازم الاجتهاد المطلق على امور وراء ما ذكره يا فوق
الخيالات التي تشهد البديهة بفساد والملل التي تركه ودراية
لا من مقدماته وشرايطه وهو حسن مع ان ذلك لا يختص بالمجتهد اذ هو
شرط الايمان واما معرفة فروع الفقه فلا يتوقف عليها اصل الاجتهاد
لكنها قد صارت في هذا الزمان طريقا يحصل به الدربة فيه ويتعين على
التوصل اليه وما يلهج به جهلا ادعا هلا بعض اهل العصر من توقف الاجتهاد
المطلق على امور وراء ما ذكرناه من الخيالات التي يشهد البديهة بفسادها
والدعاوى التي يقضي النصر لدين بكذبها اصل اتفق الجمهور من المسلمين
على ان المصيب من المجتهدين المختلفين في المتعلقات في العقليات
التي وقع التكليف بها واحد وان الاخر مخطى آثم لان الله تعالى كلف
فيها بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطي له مقصر فيبقى في العهدة وخالف
في ذلك شذوذ من اهل الخلاف وهو مكان من الضعف واما
الاحكام الشرعية فان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا

واحد والمخطئ غير معذور وان كانت مما يفتقر الى النظر والاجتهاد فا
لواجب على المجتهد استفراغ الوسع ولا اثم عليه حينئذ قطعا بغير خلاف
يعتد به نعم اختلف الناس في التصويب فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى
انه لا حكم معينا لله تعالى فيها بل حكم الله فيها تابع لظن المجتهد
فما ظنه فيها كل مجتهد فهو حكم الله فيها في حقه وحق مقلده وقيل ان
المصيب فيها واحد لان لله تعالى فيها حكما معينا فمن اصابه فهو المصيب
وغيره مخطئ معذور وهذا القول هو الاقرب الى الصواب وقد
جعله العلامة في النهاية راي الامامية وهو مؤذن بعدم الخلاف
بينهم فيه وكيف كان فلا ارى للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم التأثيم كثير
طائل فلاجرم كان ترك الاشتغال بتقديم حججهم على ما بينها من الاشكال
اوفق بمقتضى الحال أصل والتقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة
كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله وعلى هذا فالرجوع الى الرسول مثلا
ليس تقليدا له وكذا رجوع العامي الى المفتي لقيام الحجة في الاول بالمعجزة
وفي الثاني بما سنذكره هنا بالنظر الى اصل الاستعمال والا فلا ريب

فى تسمية اخذ المكلف العامى بقول المفتى تقليدا فى العرف وهو ظاهر

اذا تقرر هذا فاكثر العلماء على جواز التقليد لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد

سواء كان عاميا ام عالما بطرف من العلوم وعزى فى الذكرى الى بعض قدماء

الاصحاب وفقهاء حلب منهم القول بوجوب الاستدلال على العوام وانهم

اكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقايع

او النصوص الظاهرة او ان الاصل فى المنافع الاباحة وفى المضار الحرمة

مع فقد نص قاطع فى متنه ودلالته والنصوص محصورة وضعف هذا القول ظاهر

او ان الاصل فى المنافع الاباحة وفى المضار الحرمة مع فقد نص قاطع زايد

ع وقد حكى غير واحد من الاصحاب اتفاق العلماء على الاذن للعوام فى الاستفتاء

من غير تناكر واحتج مع ذلك بانه لو وجب على العامى النظر فى ادلة

المسايل الفقهية لكان ذلك اما قبل وقوع الحادثة او عندها والقسمان

باطلان اما قبلها فبالاجماع ولانه يؤدى الى استيعاب وقته بالنظر فى

ذلك فيؤدى الى الضرر بامر المعاش المضطر اليه واما عند نزول الواقعة

فلان ذلك متعذر لاستحالة اتصاف كل عامى عند نزول الحادثة

بمرتبة

بصفة المجتهدين وبالجملة فهذا الحكم لا مجال للتوقف فيه اصلا
والحق منع التقليد في اصول العقائد وهو قول جمهور علماء الاسلام
الا من شذ من اهل الخلاف والبرهان الواضح قائم على خلافه فلا
الالتفات اليه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق بعد مصيره الى المنع
في هذا الاصل وذكره الاحتجاج عليه قال واذا ثبت انه غير جايز
فهل هذا الخطاء موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر رضي الله عنه نعم و
خالف الا الاخرون احتج رضي الله عنه باتفاق فقهاء الامصار على الحكم بشهادة
العامي مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقايد بالادلة القاطعة لا يقال
قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون اوايل الادلة القاطعة
وهي سهل المأخذ لانا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف
لم يتعين يوصف بالمؤاخذة فيحصل الغرض وهو سقوط الاثم وان
لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا
على العلم بحصول تلك الادلة للشاهد منهم لكن ذلك محال ولان
النبي صلى الله عليه وآله كان يحكم باسلام الاعرابي من غير ان يعرض

قوله فهل هذا الخطاء موضوع عنه
ان يقلد رجلا ولم يجوز تقليد
... عنه اثم لا الحق ... الا
الاجماع عليه ودليل ...

عليه ادلة الكلام ولا يلزمه بها بل يا مرء بتعلم الامور الشرعية الكلامية

كالصلوة وما اشبهها وفي هذا الكلام اشعار بميل المحقق الى

موافقة الشيخ على ما حكاه عنه او بتردده فيه مع انه ليس لشئ لان تحرير

الادلة بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشبه الوارده فيها ليس

بلازم بل الواجب معرفة الدليل الاجمالي بحيث يوجب الطمانينه

وهذا يحصل بايسر نظر فلذلك لم يتوقفوا بقبول الشهادة على

استعلام المعرفه ولم يكن النبي صم يعرض الدليل على الاعرابي المسلم

اذ كانوا يعلمون فهم العلم بهذا القدر كما قال الاعرابي البعرة تدل

على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات

فجاج لا يدل على اللطيف الخبير ويعتبر في المفتي الذي يرجع

اليه المقلد مع الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا وفي صحة رجوع المقلد

اليه علمه بحصول الشرايط فيه اما بالمخالطة المطلقة او بالاخبار

المتواترة او بالقراين الكثيرة المتعاضدة او بشهادة العدلين

العارفين لا تفاحه [illegible] شرعيه الا ان اجتماع شرايط قبولها في

هذا الموضع عزيز الوجود كما لا يخفى على المتأمل ويظهر من الاصحاب
هنا نوع اختلاف فان العلامة قال في التهذيب لا يشترط في المستفتي
علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد
بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع
وانما يحصل له هذا الظن برؤيته له منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق
واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال المحقق ره ولا
يكفي العامي بمشاهدة المفتي متصدرا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا
ولا باقبال العامة اليه ولا اتصافه بالزهد والتورع في نفسه فانه
قد يكون غالطا او مغالطا بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرايط
المعتبرة من ممارسة العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى ممارسته
وبلوغه اياه والاختلاف بين هذين الكلامين ظاهر كما ترى
وكلام المحقق هو الاقوى ووجهه واضح لا يحتاج الى البيان واحتجاج
العلامة ره بالاية على ما صار اليه مردود اما اولا فلمنع العموم فيها
وقد نبه عليه في النهاية واما ثانيا فلانه على تقدير العموم لا بد

من تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرايط الفتوى بالنظر الى سؤال
الاستفتا للاتفاق على عدم وجوب استفتاء غيره بل عدم جوازه
وح فلابد من العلم بحصول الشرايط او ما يقوم مقام العلم وهو شهادة
العدلين ويظهر من كلام المرتضى رض الموافقة لما ذكره المحقق ره حيث
قال وللعامى طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه
يعلم بالمخالطة والاخبار والمتواترة حال العلماء فى البلد الذى يسكنه
ورتبتهم فى العلم والصيانة ايضا والديانة وقال ليس يخفى فى هذه
الجملة قول من يبطل الفتيا بان يقول كيف يعلمه عالما وهو لا يعلم
شيئا من علومه لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصناعة فى البلد
وان لم يعلم شيئا من التجارة والصناعة وكذا العلم بالنحو واللغة
وفنون الادب اذا عرفت هذا فاعلم ان حكم التقليد مع اتحاد المفتى
ظاهر وكذا مع التعدد والاتفاق فى الفتوى واما مع الاختلاف فان
علم استوائهم فى المعرفة والعدالة تخير المستفتى فى تقليد ايهم شاء
وان كان بعضهم ارجح فى العلم والعدالة من بعض تعين عليه تقليده

وهو قول الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم وحجتهم عليه ان الشغل
بقول الاعلم اقرب ويحكى عن بعض الناس القول بالتخيير ههنا
ايضا والاعتماد على ما عليه الاصحاب ولو ترجح بعضهم بالعلم وبعضهم
بالورع قال المحقق ره تقدم الاعلم لان الفتوى ليستفاد من العلم
لا من الورع والقدر الذي عنده من الورع يحجزه عن الفتوى بما
لا يعلم فلا اعتبار برجحان ورع الاخر وهو حسن فائدة ذهب
العلامة ره في التهذيب الى جواز بناء المجتهد في الفتوى بالحكم
على الاجتهاد السابق ومنع من ذلك المحقق نعم في شرايط الترجيح
المفتي ان يكون المفتي بحيث اذا سئل عن المسئلة لمية الحكم في
كل واقعة يفتي بها اتى به وجميع ادلته التي يبنى عليها وقال في موضع
آخر اذا افتى المجتهد عن نظر في واقعة ثم وقعت بعينها في وقت
آخر فان كان ذاكرا لدليلها جاز له الفتوى وان نسيه افتقر الى استيناف
نظر فان ادى نظره الى الاول فلا كلام وان خالفه وجب الفتوى بالا
لاخير ولا ريب ان ما ذكره المحقق اولى غير ان ما ذهب اليه العلامة ره

موجبة لان الواجب على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد وقد حصل ووجوب
الاستيناف عليه بعد ذلك يحتاج الى الدليل وليس بمتحقق فبطل ما مر
اصل لا نعرف خلافا في عدم اشتراط مشافهة المفتي في العمل بقوله
بل يجوز بالرواية عنه ما دام حيا واحتجوا لذلك بالاجماع على جواز
رجوع الحائض الى الزوج العامي اذا روى عن المفتي وبلزوم العسر
بالتزام السماع منه وهل يجوز بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب العمل
الاطباق على عدمه ومن اهل الخلاف من اجازه والحجة المذكورة للمنع
في كلام الاصحاب على ما وصل الينا ردية جدا لا يستحق ان يذكر وحكي
الاحتجاج له بان التقليد انما ساغ للاجماع المنقول سابقا وللزوم
الحرج الشديد والعسر بتكليف الخلق بالاجتهاد وكلا الوجهين
لا يصلح دليلا في موضع النزاع لان مورد حكاية الاجماع صريحة في
الاختصاص بتقليد الاحياء والحرج والعسر يندفعان بتسويغ التقليد
في الجملة على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان مسئلة
اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى فتوى المجتهد وحينئذ فالقائل

بالجواز

بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه ينفاد در ظاهر وان كان حيا
فاتباعه فيها والعمل بفتاويه الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا غالف
لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد
الحي بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب اصل في التعادل والترجيح
تعادل الامارتين اي الدليلين الظنيين عند المجتهد يقتضي تخييره في العمل
باحدهما لا نعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا وعليه اكثر اهل الخلاف
ومنهم من حكم بتساقطهما والرجوع الى البراءة الاصلية وانما يحصل التعادل
مع الياس من الترجيح بكل وجه لوجوب المصير اليه ولا عند التعارض وعدم
امكان الجمع ولما كان تعارض الادلة الظنية منحصرا عندنا في الاخبار
لا جرم كانت وجوه الترجيح كلها راجعة اليها وهي كثيرة منها الترجيح
بالسند ويحصل بامور الاول كثرة الرواة كان يكون رواة احدهما
اكثر عددا من رواة الآخر فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن اذ العدد
الاكثر ابعد عن الخطا من الاقل ولان كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم الى
غيره قوي حتى ينتهي الى التواتر المفيد لليقين الثاني رجحان راوي احدهما

على راوية الاخر في وصف يغلب معه ظن الصدق كالثقة والفطنة والورع والعلم
والضبط قال المحقق ره رجح الشيخ بالضابط والاضبط والعالم والاعلم محتجا
بان الطائفة قدمت ما رواه محمد بن مسلم وزيد بن معوية والفضيل بن يسار
ونظائرهم على من ليس له حالهم قال ويمكن ان يحتج لذلك بان رواية العالم
والاعلم ابعد من احتمال الخطأ وانسب بنقل الحديث فكانت اولى الثالث
قلة الوسايط وهو علو الاسناد فيرجح العالي لان احتمال الغلط وغيره من وجوه
الخلل فيه اقل قال العلامة في النهاية علو الاسناد وان كان راجحا من حيث
انه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الكذب والغلط اقل الا انه مرجوح
باعتبار ندوره وايضا فان احتمال الخطأ والغلط في العدد الاقل انما يكون
اقل لو اتحدت اشخاص الرواة في الخبرين او تساووا في الصفات اما اذا تعددت
او كانت صفات الاكثر فلا وهذا الكلام ليس بشيء لان تاثير الندور في مثله
غير معقول واشتراط الاتحاد والمساواة في الصفات مستدرك لان
المفروض في باب التراجيح اعتبار امداد الدليلين بجهة الترجيح وهو انما
يكون مع الاستواء فيما عداها اذ لو وجد مع الاخر ما يساويها او يرجح

عليها

علیها لم یعقل اسناد الترجیح الیها وبالجملة فهذا فی غایة الظهور ومنها الترجیح
باعتبار الروایة فیرجح المروی بلفظ المعصوم علی المروی بمعناه وحکی المحقق ره
عن الشیخ انه قال اذا روی احد الراویین اللفظ والاخر المعنی وتعارضا فان کان
راوی المعنی معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجیح وان لم یوثق منه بذلک ینبغی
ان یؤخذ المروی لفظا ثم قال المحقق ره وهذا حق لانه ابعد من الزلل والعجب
منه کیف رضی من الشیخ بالتفصیل الذی حکاه عنه مع ان صحة الروایة
بالمعنی مشروطة بالضبط والمعرفة وتعلیله ترجیح بالنظر الی المتن وهو من
وجوه احدها ان یکون لفظ احد الخبرین فصیحا ولفظ الاخر رکیکا بعیدا بی ود
عن الاستعمال فیرجح الفصیح ووجهه ظاهر واما الافصح فلا یرجح علی الفصیح
خلافا للعلامة فی التهذیب اذ المتکلم الفصیح لا یجب ان یکون کل کلامه
افصح وثانیها ان یتأکد الدلالة فی احدهما بان یتعدد جهات دلالته
او یکون اقوی ولا یوجد مثله فی الاخر فیرجح ما تأکد الدلالة ومن امثلته ما جاء
فی بعض اخبار التقصیر للمسافر بعد دخول الوقت من قوله قصر وان لم تفعل
فقد والله خالفت رسول الله صلی الله علیه وآله وثالثها ان یکون

مدلول اللفظ في احدهما حقيقيا وفي الاخر مجازيا والثبوتيا لب فيرجح ذو الحقيقة

او يكون بينهما مجازيا ولكن مصحح التجوز اعنى العلاقة في احدهما اشهر واقوى

واظهر منه في الاخر فيجب ترجيح الاشهر والاقوى والاظهر ورابعها ان يكون

دلالة احدهما على المراد منه غير محتاجة الى توسط امر اخر ودلالة الاخر

موقوفة عليه فيرجح غير المحتاج وقد ذكر الناس هاهنا وجوها اخر كثيرة

والمحصول منها داخل في عموم ما ذكرناه وان كان في كلام الكل مفردا

بالذكر كترجيح العام الذي لم يخصص والمطلق الذي لم يقيد على

المخصص والمقيد وكترجيح ما فيه تعرض العلة على ما اقتصر فيه على الحكم

وترجيح ما يكون اللفظ فيه اقل احتمالا على ما هو اكثر كالمشترك بين

معنيين على المشترك بين ثلثة معان ووجه دخوله فيما ذكرناه ان الاول

يرجع الى ترجيح الحقيقة على المجاز والثاني الى ترجيح الاقوى دلالة

على الاضعف لان التعليل يفيد تقوية الحكم وكذا الثالث ومنها الترجيح

بالامور الخارجية وهي اربعة الاول اعتضاد احدهما بدليل اخر فانه

يرجح به على ما لا يؤيده دليل الثاني عمل اكثر الطائفة على احد

عمل اكثر السلف باحدهما فيرجح به على الاخر قال المحقق اذا م م

الرواية

الروايتين كانتا ولى اذا جوزنا كون الامام ع فى جملتهم لان الكثرة امارة الرجحان
والعمل بالراجح واجب الثالث مخالفة احدهما للاصل وموافقة الاخر له فرجح
المخالف عند العلامة واكثر العامة وذهب بعضهم الى ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ ره
حجة الاول وجهان احدهما ان المخالف للاصل ويعبر عنه بالناقل يستفاد منه ما لا يعلم الا منه
والموافق ويسمى بالمقرر حكمه معلوم بالعقل فكان اعتبار الاول اولى والثانى
ان اعتبار الناقل يقتضى تقليل النسخ لانه يزيل حكم العقل فقط بخلاف المقرر فانه
يوجب تكريره لان المقرر حكم الناقل بعد ازالته الناقل حكم العقل وجه الثانى ان
حمل الحديث على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته
اذ فائدة التاسيس اقوى من فائدة التاكيد وحمل كلام الشارع على الاكثر فائدة
اولى والحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقدم المقرر عليه وذلك يقتضى
كونه واردا حيث لا حاجة اليه لان مضمونه معلوم اذ ذاك بالعقل فلا يفيد
سوى التاكيد وقد علم مرجوحيته بخلاف ما اذا رجحنا المقرر فان ترجيحه
يقتضى تقدم الناقل عليه فيكون كل منهما واردا فى موضع الحاجة اما الناقل
فيكون هذا اولى وكلتا الحجتين لا ينهض باثبات المدعى قال المحقق ره بعد

نقله للقولين حاصل بحجتين وتمرة الحق انه اما ان يكون الخبران عن النبي صلى الله عليه وآله

او عن الائمة عليهم السلام فان كان عن النبي صلى الله عليه وآله وعلم التاريخ كان المتاخر ... وكان

مطابقا للاول او لم يكن ومع جهل التاريخ يجب التوقف لانه كما يحتمل ان يكون احدهما

ناسخا يحتمل ان يكون منسوخا وان كان عن الائمة عليهم السلام وجب القول بالتخيير

سواء علم تاريخهما او جهل لان الترجيح مفقود هنا والنسخ لا يكون بعد النبي صلعم

الرابع ان يكون احدهما مخالفا لاهل الخلاف والاخر موافقا فيرجح المخالف

لاحتمال التقية في الموافق وقد حكى المحقق ره عن الشيخ انه قال اذا تساوت الروايتان

في العدالة والعدد عمل بابعدهما من قول العامة ثم قال المحقق ره والظاهر

ان احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق عليه السلام وهو اثبات المسئلة

علمية بخبر واحد وما يخفى عليك ما فيه مع انه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد

وغيره فان احتج بان الابعد لا يحتمل الا الفتوى والموافق للعامة يحتمل التقية

فوجب الرجوع الى ما لا يحتمل قلنا لا نسلم انه لا يحتمل الا الفتوى لانه كما جاز

الفتوى لمصلحة يراها الامام كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التاويل مراعاة

لمصلحة يعلمها الامام وان كنا لا نعلمها فان قال ذلك يسد باب العمل

بالحديث قلنا انما يصير الى ذلك على تقدير التعارض وعقول لمانع يمنع من

العمل لا مطلقا فلم يلزم ستحباب العمل هذا كلامه وهو ضعيف اما اولا

فلان رد الاستدلال ما لخبر بانه اثبات لمسئلة علمية بخبر واحد ليس بجيد

اذ لا مانع من اثبات مثله بالخبر المعتبر من الاحاد ونحن نطالبه بدليل

منعه نعم هذا الخبر الذي اشار اليه لم يثبت صحته فلا ينهض حجة واما

ثانيا فلان الاقتران بما يحتمل التقية دليل وان كان ضعيفا الا ان احتمال

التقية على ما هو المعلوم من احوال الائمة عليهم السلام اقرب

واظهر وذلك كاف في الترجيح وما قاله الشيخ عندي هو الحق

تمّ تمّ تمّ

قد فرغ من تسويده يوم الجمعة تسع عشر من شهر رجب

في سنة ثمان تسع وعشرين وثمانمائة بعد الف

١٢٢٩

كتبه العبد المذنب ... محمد صالح ابن محمد حسن

...

... السلطنة

اصفهان

بسمه تعالى

من تملكات الفقير الاحقر

زين الدين جعفر الزاهدي

٢٥ ذيحجة الحرام ١٣٦٩ هجري

[illegible]

[illegible] وها انا بباب كرمك واقف ولنفحات
[illegible] وبحبلك الشديد معتصم وبعروتك
الوثقى متمسك الهي ارحم عبدك الذليل ذا اللسان
الكليل والعمل القليل وامنن عليه بطولك
الجزيل واكنفه تحت ظلك الظليل يا كريم يا جميل
يا ارحم الراحمين

الهي كسري لا يجبره الا لطفك وحنانك وفقري لا يغنيه
الا عطفك واحسانك وروعتي لا يسكنها الا امانك
وذلتي لا يعزها الا سلطانك وامنيتي لا يبلغنيها الا
فضلك وخلتي لا يسدها الا طولك وحاجتي اليك لا يقضيها
غيرك وكربي لا يفرجه سوى رحمتك وضري لا يكشفه غير رأفتك
وغلتي لا يبردها الا وصلك ولوعتي لا يطفيها الا لقاؤك وشوقي
اليك لا يبله الا النظر الى وجهك وقراري لا يقر دون دنوي منك
ولهفتي لا يردها الا روحك وسقمي لا يشفيه الا طبك وغمي لا يزيله
الا قربك وجرحي لا يبرئه الا الصفح ورين قلبي لا يجلوه الا عفوك
ووسواس صدري لا يزيحه الا امرك فيا منتهى امل الآملين ويا غاية
سؤل السائلين ويا اقصى طلبة الطالبين ويا اعلى رغبة الراغبين
ويا ولي الصالحين ويا امان الخائفين ويا مجيب دعوة الداعين ويا ذخر المعدمين
ويا كنز البائسين ويا غياث المستغيثين ويا قاضي حوائج الفقراء والمساكين
ويا اكرم الاكرمين ويا ارحم الراحمين لك تخضعي وسؤالي واليك
تضرعي وابتهالي اسألك ان تنيلني من روح رضوانك وتديم

قصيدة من كلام محمد بن ابي بكر عليه الرحمة مخاطباً بها اباه وعليه اللعنة

يا ابانا قد وجدنا ما صلح | خاب من انت ابوه وافتضح
انما اخرجني منك الذي | اخرج الدر من الماء الملح
[illegible] لعمري خير وما | قاله المبعوث فيه وشرح
[illegible] احمد في يومها | ام لمن ابواب خيبر قد فتح
ام بارث قد تقمصت بها | بعد ما جبنح علجك وكشح
ما ترى عذرك في الحشر غدا | يا لك الويل ان الحق اتضح
وسألك [illegible] | من فضائحكم ومن تلك القبح
ثم عن فاطمة [illegible] | من روى فيه ومن فيه فضح
وعليك الخزي [illegible] | [illegible] وصدح
يا بني الزهراء انتم عدتي | [illegible] في الحشر ميزان رجح
واذا صح ولائي لكم | [illegible] قد نبح

تمت القصيدة عليه [illegible] الرحمة والغفران

١٢٨٦

خط نوشتم یادگار
بماند نمخط بماند
یادگار
الخط ما [illegible]

عقرب [illegible] حوت
سرطان [illegible] دلو [illegible]
[illegible] حمل [illegible] السنبله
اسد [illegible] جوزا
دلو باد [illegible] املهمزان
۱۲۰۸

در روز جمعه غره [illegible] شهر ربیع الاول [illegible]
در شب شنبه [illegible] شهر [illegible] ۱۲۶۴
[illegible] الثانی [illegible]

تاریخ تولد فرزند [illegible] در روز [illegible]
تخمینا او ساعت از ظهر روز [illegible] گذشته
سیزدهم شهر ذی الحجه الحرام
۱۲۵۳

غرض از نوشتن [illegible] که این حقیر [illegible] رسانیدم
[illegible] صلوات [illegible] درگاه خداوند عالم
عمر [illegible] کرد که بعد از این [illegible] المطلب و الا
لازم است که بعد از ختم [illegible]
بوجه [illegible] بتاریخ شهر ربیع الثانی
۱۲۱۲

٨٥

تا سید حبیب از روز دو ادیم ماه محرم

فی بیان ... هذا ... عبید ...

فی ... ان النبی ... السفر

و ... العنا ... فی ... منا

رشد ... در ... سخ

... ۱۰

... کو ... زن روز ... کو ... ند

[illegible]

۱۳۴



